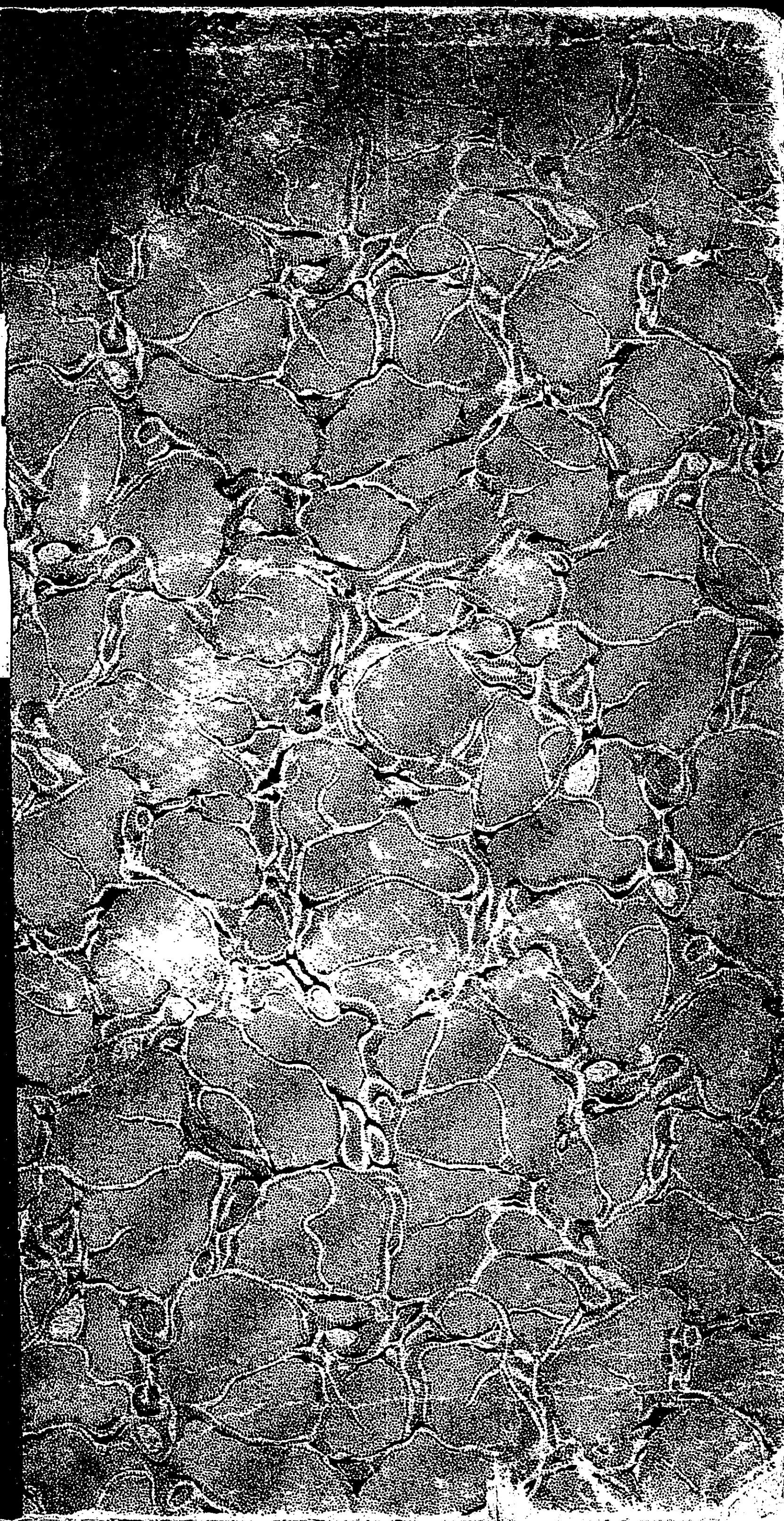
...rhard Fendt

...e Christologie
des Nestorius



Die Christologie des Nestorius

Von

Dr. Leonhard Fendt,

Kaplan

Inauguraldissertation bei der kath.=theol. Fakultät der Kaiser Wilhelms=Universität zu Strassburg, eingereicht im Juni 1909

Buchdruckerei der Jos. Kösel'schen Buchhandlung, Kempten
1910

Die Christologie des Nestorius

dale of N.?

Von

Dr. Leonhard Fendt,

Kaplan

Inauguraldissertation bei der kath.-theol. Fakultät der Kaiser Wilhelms-Universität zu Strassburg, eingereicht im Juni 1909

Buchdruckerei der Jos. Kösel'schen Buchhandlung, Kempten
1910

Inhalt.

Seite

Vorwort . . . . V—VIII

A. Voraussetzungen . . . . 1—18

Die antiochenische Christologie . . . . 1—12

Allgemeine Grundlagen . . . . 1— 2

Paul von Samosata als Prototyp . . . . 2— 4

Erste Formuliernng durch Eustathius . . . . . 4— 5

Die apolinaristische Theorie als Anlass zur vollen Ausbildung des Antiochenismus . . . . . . 5— 8

Diodor von Tarsus . . . . 8— 9

Theodor von Mopsuestia . . . . 9—12

Die alexandrinische Christologie . . . . 12—18

Athanasius . . . . 12—14

Didymus der Blinde . . . . 15—16

Cyrill von Alexandrien . . . . 16—18

B. Die Lehre des Nestorius gemäss seinem z. Z. bekannten Schrifttum . . . . 19—70

I. Die Elemente der himmlisch-irdischen Verbindung in Christus . . . . 19—25

Das Göttliche in Christus . . . . 19—21

Das Menschliche in Christus . . . . 21—25

II. Das Problem der Verbindung . . . . 25—39

III. Die Folgen der Union . . . . 39—52

IV. Das Moment der Freiheit in der Union . . . . . 52—56

V. Mariologie . . . . 56—63

VI. Der Zweck der Union, d. i. die Erlösung . . . . 63—70

C. Die Lehre des Nestorius in der Beurteilung seiner morgen= und abendländischen Gegner . . . . 70—88

Der Mönch Basilius und seine Genossen 71

Proklus von Cyzikus . . . . 71—72

Marcus Eremita . . . . 72—73

Cyrill von Alexandrien . . . . 73—79

Schenute von Atripos 79

Acacius von Melitene . . . . 79—80

Theodot von Ancyra . . . . 80—81

Johannes von Tomi 81

Johannes Cassianus . . . . 81—85

Marius Mercator . . . . 85—87

Capreolus von Carthago 87

Vincenz von Lerinum . . . . 87—88

	Seite
D. Die christologischen Anschauungen der „Partei“ des Nestorius	88— 98
Johannes von Antiochien	88— 90
Rabbulas von Edessa	90
Ibas von Edessa	91
Paul von Emesa	91— 92
Andreas von Samosata	92— 93
Theodoret von Cyrus	93— 94
Eutherius von Tyana	94— 95
Helladius von Tarsus	96
Narses von Maaltha	96
Alexander von Hierapolis	96— 98
E. Die Lehre des Nestorius als Häresie	98—115
Umriss der äusseren Ereignisse	98—101
Die unberechtigten Momente des Kampfes gegen Nestorius	101—105
Der Anspruch des Nestorius auf Orthodoxie	105—109
Die Notwendigkeit des Kampfes gegen Nestorius	109—113
Schluss	113—114
Verzeichnis der zitierten neueren Literatur	115—116
Index	117—119

Vorwort.

Einer Darstellung der Lehre des Nestorius stehen heute reinere und reichlichere Quellen zu Gebote als etwa noch vor fünf Jahren. Dies ist vor allem Fr. Loofs zu danken, der durch seine Sammlung der Nestoriana (Nestoriana, Die Fragmente d. Nest. Gesammelt, untersucht und herausgegeben von Dr. Fr. Loofs. Mit Beiträgen von Stanley A. Cook u. G. Kampffmeyer, Halle a. S. 1905)[1]) Ordnung in das corpus Nestorianum brachte und zugleich mit S. Haidacher den pseudo-chrysostomischen Sermo Ὁσάκις ἄν als Eigentum des Nestorius erwies[2]). G. Mercati (Theol. Revue 6 (1907) S. 63 f.) hat sodann aus der lateinischen Uebersetzung einer Schrift des Bischofs Innozenz v. Maronia (um 553)[3]) vier Stücke beigebracht, die sich teils als Uebersetzung (1., 2. und 4.) teils als Korrektur (1.) schon bekannter kennzeichnen. Vier armenische Nestoriusfragmente aus einem Briefe des Wardapet Sahak an Photius[4]) veröffentlichte Lüdtke (Zeitschr. f. Kircheng. XXIX. (1908) 3. Heft S. 385 ff.); mindestens das erste davon war bislang unbekannt. Endlich hat J. F. Bethune-Baker umfangreiche Bruchstücke aus einer echten Schrift des Nestorius mitgeteilt, die in syrischer Übersetzung erhalten ist und unter dem Namen eines

1) Auf Seite und Zeile dieser Loofsschen Ausgabe beziehen sich die Zahlen in den Zitaten der vorliegenden Abhandlung, soweit nicht ausdrücklich eine andere Quelle genannt wird.

2) Der Versuch P. Batiffols (Revue biblique IX. (1900) p. 329 ff.), dem Nestorius 52 Homilien aus den Spurien verschiedener Väter zuzuweisen, ist nicht gelungen. Vergl. Loofs a. a. O. S. 150 (Anm.) und Bethune-Bakers unten zu nennendes Buch S. 102—104.

3) De his, qui unum ex trinitate etc., ed. Amelli, Spicil. Cass. I. 1887, 148—156.

4) Herausgegeben z. B. im Pravoslavnyi Palestinskij Sbornik Vyp. 31 (T. 11, vyp. 1) S. 210—226, 261—279 (armenisch mit russischer Übersetzung).

Heraklides geht („Der Handel des Heraklides“, Têgûrtâ = ἐμπόριον)[1]. Nach Angabe des Syr. umfasste die Urschrift in zwei Büchern fünf Teile: eine Widerlegung der Häresien besonders der Arianer, einen Abschnitt gegen Cyrill, eine Selbstverteidigung des Nestorius samt seinem Briefwechsel mit Cyrill, eine Widerlegung der gegnerischen Anwürfe und endlich eine Geschichte des Nestorius von 431 bis gegen den Schluss seines Lebens. Etwa ein Sechstel des Ganzen hat aber schon in der Vorlage des Syr. gefehlt. Die syrische HS dieser „Apologie des Nestorius“ liegt in der Bibliothek des Patriarchen von Kochanes. O. H. Parry und D. Jenks, Mitglieder der englischen Mission für die assyrischen Christen in Urmi, und Rendel Harris sind seit den neunziger Jahren im Besitze von Abschriften; eine solche hat Dr. Goussen auch der Strassburger Universitäts- und Landesbibliothek verschafft[2]) mit dem Vorbehalte des Editionsrechtes. Nach Loofs[3]) sollte sie Bedjan edieren; dieser scheint die Sache an V. Ermoni in Paris abgegeben zu haben, der seinerseits in der Revue du clergé français LV. (1908) p. 439 ff. mitteilt, dass ihm die Umstände eine Vollendung der begonnenen Edition unmöglich machen; Ermoni hat darum sein ganzes Material an Bedjan zurückgestellt[4]). So bleibt man wohl vorderhand auf die nach der Kopie des Herrn Jenks von einem

1) J. F. Bethune-Baker: Nestorius and his Teaching . . With special reference to the newly recovered Apology of Nestorius. Cambridge 1908. Über die syr. HS siehe S. S. XIV, XV, 26—32. Die dem „Handel d. Heraklides“ entnommenen Stellen werden im folgenden mit „H. d. H. bei B.-B.“ und der Seitenzahl zitiert.

2) Die Strassburger Handschrift hat O. Baumstark eingesehen, der folgenden Eindruck gewann: „Ein gutes und beredtes Griechisch spricht meist durch die Verschleierung des syrischen Sprachgewandes. Ein Mann redet, dem es warm wird beim Reden und dem es heiliger Ernst ist mit seiner Sache. Die Bekämpfung des Gegners ist immer energisch und nachdrücklich, aber nie eine solche mit vergifteten Waffen. Selbst Kyrillos gegenüber wird nicht zur Beschimpfung gegriffen, die noch so oft im dogmatischen Streit des Ostens erklingen sollte.“ Oriens Chr. 3 (1903) S. 519. (Das Urteil B.s über die dogmatische Lage der „Mercatura“ verlangt Berichtigung.)

3) A. a. O. S. 4.

4) V. Ermoni: Le Livre d'Héraclide, quand il sera entré dans le domaine public, aura sans doute un grand retentissement . . (a. a. O. p. 469).

Freunde Bethune-Bakers gemachte Übersetzung aus dem Syrischen ins Englische angewiesen — sicherlich ein weiter Umweg bis zum verlorenen griechischen Original! Doch haben wir bei Loofs eine Orientierung, anderseits verbürgt der Name Bethune-Bakers hinreichende Sicherheit; auch dafür, dass keine der markanteren und dogmengeschichtlich fruchtbaren Stellen von der Veröffentlichung ausgeschlossen wurde[1]).

Prof. R. Seeberg hat in der soeben erschienenen 2. Auflage des II. Bandes seines Lehrbuches der Dogmengeschichte (Leipzig 1910) die Doktrin des „Handel des Heraklides" von der der früheren Schriften unterschieden. („Die Christologie des Nestorius scheint erst viel später eigenartige Züge empfangen zu haben" S. 202.) Das ist sicherlich ein richtiger Gedanke, insofern von vornherein angenommen werden darf, dass Nestorius im Laufe der Jahre an Klarheit und Sicherheit gewachsen ist[2]). Ich habe mich aber nicht zu einer solchen Teilung des nestorianischen Gedankenmaterials entschliessen können. Denn welches sollen die Massstäbe für das Frühere und Spätere sein? Etwa das, was wir bei Loofs besitzen? Allein dort handelt es sich zum grossen Teil um Fragmente, die die Willkür der Gegner ausschnitt, um Kampfmaterial; zudem fast ausnahmslos um Predigten; es bleibt absolut fraglich, ob eine Abhandlung aus des Nestorius Feder vor dem Ephesinum dogmatisch so viel anders ausgefallen wäre als nachher. Schliesslich lässt sich auch im „Handel des Heraklides" nicht auseinanderlegen, was von früher stammt und was aus späterer Reflexion erwachsen ist, um so weniger, als Nestorius sich dort selbst immer wieder auf eigene Aussprüche und Thesen früherer Zeit bezieht. Übrigens ist auch Seeberg weit davon entfernt, einen Widerspruch zwischen dem früheren und späteren Nestorius zu konstatieren[3]); und was die Theorie von der Einheit der „Person" anlangt, so wäre es gerade nach

---

1) I believe I have quoted his most typical and hardest sayings (B.-B. a. a. O. p. XVI; cf. S. 32).

2) Doch hat das auch seine Grenzen; vergl. S. 112[2] dieser Abhandlung.

3) „Diese Fortbildungen machen Nestorius' frühere Anschauung deutlicher;" a. a. O. S. 202[2].

Seebergs neuer Auffassung der Antiochener nicht so unmöglich, dass diese Theorie gar nicht die Frucht der Einsamkeit des Verbannten, sondern ein Erbstück des Diodor und Theodor darstellte[1]). Von grosser Tragweite ist obige Einteilungsfrage immerhin nicht: man kann bei Seeberg beide Partien zusammensehen, anderseits in vorliegender Abhandlung auf Grund der Quellenzitate das Gut der Apologie von dem der übrigen Schriften zur Genüge unterscheiden.

An dieser Stelle spreche ich meinem Hochwürdigsten Herrn Ordinarius Maximilian von Lingg, Bischof von Augsburg, den ehrerbietigsten Dank aus für den gewährten Studienurlaub. Auch möchte ich nicht unterlassen, der reichen Förderung und Anregung zu gedenken, die vorliegende Schrift dem ebenso liebenswürdigen als gelehrten Interesse des Herrn Universitäts-Professors Albert Ehrhard in Strassburg, nicht zuletzt dessen Vorlesungen über das christliche Altertum, schuldet.

Strassburg i. E., im Dezember 1909.

Der Verfasser.

---

1) Ja nur wenn die Antiochener diese oder eine ähnliche Theorie vertraten, lässt sich Seebergs Urteil über ihre Christologie (S. S. 177—179, vergl. speziell 178: „Es ist also die Einheit der beiden Naturen seit der Empfängnis Jesu als die dauernde Relation zwischen ihnen gesetzt; aber sie ist so gesetzt, dass die beiden Faktoren, die dadurch an sich vereint sind, diese Einheit konkret ihrer besonderen Art entsprechend realisieren") zugunsten der Stellung Diodors und Theodors verwenden. Hatten sie eine solche Theorie nicht, dann liegt eben in dem „aber sie ist so gesetzt" das Zugeständnis, dass jene zwar die These der Einheit festhielten, praktisch aber darüber hinausgingen und Gottheit und Menschheit wie getrennte Einheiten behandelten; nichts anderes meinte aber die Polemik mit dem Schlagwort *δύο πρόσωπα*. Indessen dürfte der Nachweis einer der Seebergschen Auffassung entsprechenden Theorie nach dem für Diodor und Theodor vorhandenen Material wenig Aussicht haben.

A. Voraussetzungen.

Nestorius — ein syrischer Mönch, dann Patriarch von Konstantinopel, abgesetzt, wiederum Mönch, zuletzt ausgestossen, gestorben und verscharrt im Wüstensande[1]) — ist zweifellos in Antiochien zum Mönch und Theologen gebildet worden.

Der Name Antiochien, schwer von Historie, erklingt allenthalben in der Jugendzeit des Christentums; insonderheit bedeutete er vor Zeiten im weiten Reichtum der katholischen Kirche eine eigenständige und kraftvolle Möglichkeit christlichen Denkens; und es gipfelt aller Ruhm der heiligen Stadt am Orontes schliesslich in dem Kampf um das königliche Dogma von Jesus Christus. So reden wir von einer „antiochenischen" Christologie; „antiochenisch", nicht als ob die Staatsraison oder besondere Privilegien für ihre Entstehung und Entfaltung wirksam gewesen wären. Die antiochenische Christologie ist vielmehr, wie alle ernsthaften theologischen Lehrmeinungen in der Christenheit, geworden und gewachsen aus dem allgemeinen von Schrift und Tradition überlieferten Christentum, das nun hier von eigentümlich gearteten Denkern unter eigentümlichen kirchlichen Umständen aufgefasst und zur Darstellung gebracht wurde[2]). Die eigentümliche Art aber der Antiochener par excellence lässt sich ausdeuten als aristotelische Grundstimmung; nicht aristotelische Philosophie schlechthin, denn die in

1) Nestorius starb sicherlich nicht vor 451; er hat die epistola dogmatica Leos an Flavian noch gelesen und die Flucht des Dioskurus von Alexandrien erlebt: so nach dem „Handel des Heraklides" bei J. F. Bethune-Baker S. 192 ff.; vergl. S. 34 f.

2) Will man hier von einer Art Origenismus sprechen, so jedenfalls nicht im Sinne des Epigonentums.

Betracht kommenden philosophischen Schulen damaliger Zeit waren universitates philosophiarum, indem sie so Platon wie Aristoteles und die Stoa verehrten; aber in den „Antiochenern“ lebte die Richtung auf das Einzelne, dessen Erkenntnis tief genug dünkte, um daran die hohe Weisheit der Mysterien zu illustrieren und so gut als möglich zu begreifen. Sie haben die Glaubensgüter aus der Schechina des Geheimnisses herausgelangt und ins taghelle Licht der Vernunft gestellt, ohne darum das Geheimnis jener Güter zu leugnen; aber es waren doch immer ihre eigenen Raisonnements massgebend für sie und nicht die geheimen Möglichkeiten des Mysteriums, mochten sie es gleich so laut wie alle anderen preisen. So haben sie Dinge zu Ende gedacht, die sich nicht zu Ende denken liessen, und wo sie an den Grenzen des Wissens die Knie hätten zur demütigen Anbetung beugen müssen, da haben sie statt dessen voll zuversichtlicher Gelehrsamkeit Bücher geschrieben. Für Gott und seine Sache, die sie in solcher Art zum herrlichsten Siege zu führen glaubten. Weil nun gerade die geistigen Nachfahren der Antiochener dem Aristoteles in ausgezeichnetem Masse dienten, hat man auch ein äusseres Recht, den „Rationalismus“ von früher mit dem Geiste des Stagiriten in Zusammenhang zu setzen. Vielleicht nicht minder dasjenige, was man antiochenische Exegese heisst: ein ständiges Zurückgehen auf den Literalsinn, der die Hauptsache bleibt; nur auf ihn gestüzt darf eine massvolle Allegorese ihre eigenen Wege gehen. Aus diesem Grundsatz ergab sich eine emsige Kleinarbeit an den einzelnen Stellen der Schrift, und mehr als anderswo ertrug man in Antiochien das Nebeneinander von gegensätzlichen Aussagen der Bibel; je nach der Opportunität berief sich der theologische Schriftsteller dann auf die eine oder andere Aussage. Aus der Verschwisterung der aristotelischen Grundstimmung mit solcher Exegese musste eine eigentümliche Christologie hervorgehen, sobald die äusseren Umstände die Entwickelung in diese Bahn warfen.

Schon vor der Zeit der eigentlichen Antiochener waren jene Bedingungen einigermassen erfüllt in Paul von Samosata, dem mächtigen Bischofe von Antiochien. Es ist hier gleichgültig, ob von ihm Traditionslinien zu

den späteren Antiochenern hinabführen oder nicht: die grossen Lehrer von Antiochien haben nachmals mit Schärfe sich allzeit gegen den Samosatener gewendet, und es ist kein Zweifel, dass sie seine Lehre von Herzen verabscheuten und selbst etwas ganz anderes wollten [1]). Trotzdem mutet seine Christologie immer wieder an wie ein erster kecker Aufriss dessen, was die Späteren feiner und frömmer gezeichnet haben. Der Antiplatoniker Paul sieht vorzüglich auf den Menschen Jesus ab und trennt scharf zwischen ihm und dem Logos: „Ein anderer ist Jesus Christus und ein anderer der Logos“ [2]). Jesus Christus, Sohn der Jungfrau durch die Kraft des hl. Geistes [3]), empfing die Einwohnung der „Weisheit“ mehr als alle Propheten, ja mehr noch als Moses [4]): der Gottlogos ist für ihn dasselbe, was für uns der „innere Mensch“ ist [5]). Die „Weisheit“ war bei ihm, zwar nicht wesenhaft, aber *κατὰ ποιότητα* [6]), *κατὰ μάθησιν καὶ μετουσίαν* [7]). Auf der Liebe aber (*σχέσις τῆς ἀγάπης*) beruht die Verbindung (*συνάφεια*) des grösseren „Logos aus der Höhe“ und des „Menschen von hier unten“ [8]). „Heilig und gerecht geworden hat der Erlöser in Kampf und Mühsal unseres Urvaters Sünden überwunden. Nachdem er so die Tugend wieder aufgerichtet, ward er verbunden mit Gott, da er einen und denselben Willen und (dieselbe) *ἐνέργεια* mit Gott durch Fortschritte (*προκοπαῖς*) im Guten erlangt hatte. Sie hat er untrennbar bewahrt und so erlost er

---

1) Theodor von Mopsuestia z. B. hat ihn (Comm. in ep. B. Pauli, ed. Swete Vol. II. p. 332; cf. 318) einen angelus diaboli genannt und einen Erben der Krankheit des Theodot und Artemon. Aber unter Samosatenismus verstand man doch nur die verworfene Formel: Jesus Christus purus homo; damit war die Gefahr abgesteckt und ein Weiterwirken der übrigen Gedanken Pauls keineswegs ausgeschlossen. Doch ist die Logosvorstellung der Antiochener mindestens fester umrissen als die des Samosateners (*Λόγος* oder *Σοφία* eine, wohl unpersönliche, Kraft Gottes).

2) Bei Routh, Reliquiae sacrae Vol. III. ed. 2. Oxonii 1846, p. 301, 3 ff.

3) a. a. O. 300, 6—11.

4) a. a. O. 301, 3 ff.; 311.

5) a. a. O. 311, 9 f. (der *ἔσω ἄνθρωπος*).

6) a. a. O. 310 f.

7) a. a. O. 312.

8) a. a. O. 326 (*ὁ λόγος ἄνωθεν — ὁ ἄνθρωπος ἐντεῦθεν*).

den Namen über alle Namen, so wird ihm der Liebe Siegespreis gespendet" [1]). — Der Ausgangspunkt dieser Christologie ist der Mensch Jesus, und das Rätsel der Vereinigung von Gottheit und Menschheit wird gelöst durch eine psychologische Betrachtung, die im Erlöser die Liebesverbindung Gottes mit den Heiligen und Propheten wiederfindet und nur höchstpotenzierte Worte dafür als nötig erachtet. Gerade in der eigentlichen antiochenischen Christologie haben aber dieselben Gedanken nie aufgehört, Mittelpunkt und Grundlage zu sein: an dem *ἄνθρωπος τέλειος* und der *προκοπή*, dem vollkommenen Einzelmenschen und seiner moralischen Verbindung mit dem göttlichen Wesen, hingen für die Antiochener Gesetz und Propheten.

Gegen den Samosatenismus schob sich nun zunächst die arianische Theorie vom Logos-Geschöpfe und dessen innigster Vereinigung mit einem seelenlosen Leibe vor; gemessen an dem Radikalismus Pauls musste diese Theorie sicherlich als die frömmere und christlichere erscheinen; sie bot ja eine wahre metaphysische [2]) Verbindung des Menschlichen mit dem Göttlichen. Aber das Göttliche des Arianismus war ein Halbgott, ein Götze, nicht die Gottheit selbst; allerdings, wenn Gott die *ἀπάθεια* sollte gewahrt bleiben, dem Erlöser aber Hunger, Leiden, Tod zugeteilt werden musste, so konnte Arius seine Christologie für die Lösung aus einer grossen Not ansehen. Wenn nur diese Lösung nicht den Heiland der Welt nach seiner göttlichen und menschlichen Seite vollständig vernichtet hätte! Der Bischof Eustathius von Antiochien ist es gewesen, der dieses ganze Scheinchristentum frischweg beiseite warf und Christum wiederum als ganzen leidenslosen Gott und ganzen Menschen verkündete. Der Erlöser, das ist ihm „Gottes wahrer Sohn von Natur" einerseits [3]), anderseits ein Menschenleib mit einer Seele [4]), beides mit-

1) a. a. O. 329.

2) Die mystische Verbindung des Frommen mit seinem Gotte nenne ich moralisch; jede Art, die darüber hinausliegt, metaphysisch, d. h. also: jenseits der für die Gesamtmenschheit auch auf Grund der begnadeten Natur erreichbaren Ordnung.

3) De engastrimytho, Migne P. G. 18, 635 B (*φύσει θεοῦ γνήσιον υἱόν*).

4) a. a. O. 661 A, 652 A.

einander verbunden in *συνουσία*[1]). Wie ein Kleid liegt diese Menschheit am Herrn[2]), wie ein Kleid trägt der Gottlogos die menschliche Form[3]); als einen Tempel und ein Zelt bewohnt er sie[4]). „Bei uns weilte leiblich der Christus“[5]). Diesen seinen Tempel liess der Logos zerstören, und er selbst hat ihn am dritten Tage wieder auferweckt[6]). Die Seele Christi aber ging in die Unterwelt und befreite die Geister der Verstorbenen; denn durch die *συνουσία* mit dem Logos gebot sie über eine *παντέφορος ἐξουσία*[7]). — Das ist die erste reine Darstellung der „antiochenischen“ Christologie; doch hat Eustathius die moralische Verbindung zwischen Gott und Mensch darnach zum mindesten nicht ausgesprochen. Immerhin liegen seine Bilder und Gleichnisse in dieser Linie.

Die Formulierungen des Eustathius machten indes keinen grossen Eindruck; seine Christologie wurde sicherlich dem Göttlichen und Menschlichen im Erlöser ausnehmend gerecht; aber bei Arius konnte man doch eine viel gedrungenere und einleuchtendere Einheit der Erlöserperson erkennen! Einer der erbittertsten Gegner des Arius, Apolinarius v. Laodicea[8]), schloss sich darum ohne Zaudern der arianischen Theorie an und bog sie um

---

1) a. a. O. 652 A.
2) a. a. O. 661 A (*κύριος περιβαλλόμενος τὸ σῶμα*).
3) a. a. O. 652 C. (*ἐφόρησεν ἀνθρωπείαν εἰδέαν*).
4) a. a. O. 655 B, 652 A (*ναός, σκήνωμα*).
5) a. a. O. 652 C (*δεῦρο παρὼν ἐπεφοίτα σωματικῶς ὁ Χριστός*).
6) a. a. O. 652 A.
7) a. a. O.; wenn die Fragmente bei Migne dem Eustathius angehören, so hat er den Logos als (eigentlichen) Sohn bezeichnet, den Menschen aber (*ὃν ἐφόρησεν*) als Bild des Sohnes (*εἰκὼν τοῦ υἱοῦ*): 677 D; verhältnissmässig zahlreich stehen in diesen Fragmenten die Ausdrücke *ναός, σκηνή, οἰκεῖν, φορεῖν* als christologische Termini; es wird der Grundsatz aufgestellt, die Schwächen „dem Menschen“ zuzuteilen, nicht „der Weisheit oder Gottheit“: 681 D; desgleichen fällt Tod und Leiden auf den *ναὸς τῆς σοφίας*: 684 ABC, 693—696; ebenso die Erhöhung auf den *ἄνθρωπος τοῦ Χριστοῦ*: 685 BC, 681 A; ihn hat Gott zum *κύριος* gemacht, die *σοφία* oder der Logos war es ja „*ἀνέκαθεν*“: 681 A.
8) Dies scheint die richtige Schreibung des Namens zu sein, der mit Apollo offenbar nichts zu tun hat; vergl. M. Pohlenz, Vom Zorne Gottes, Göttingen 1909 (Forschungen zur Religion und Literatur d. A. und N. T., herausgegeben von Bousset und Gunkel, 12. Heft) S. 77[3].

im Sinne des „Nicänums". Vom nicänischen *λόγος ὁμοούσιος τῷ πατρί* liess er sich nichts abmarkten; aber was dieser Logos in der Menschwerdung mit sich vereinigt hat, das bestimmte Apolinarius nicht als einen vollständigen Einzelmenschen, sondern als eine *σάρξ* ohne menschlichen *νοῦς*; anfänglich sprach er dieser *σάρξ* auch die *ψυχή* ab [1]), gestand sie jedoch später ohne Zaudern zu: der Besitz einer *ψυχή* bedeutet ja noch lange nicht den Besitz einer Vernunft [2]). Aber eben der so heissbekämpfte menschliche *νοῦς* musste weitab bleiben von dem *θεὸς σαρκοφόρος*, weil mit ihm die Wandelbarkeit und die Knechtschaft schwankender Meinungen und niedriger Gedanken in den Erlöser einzogen [3]). Nein, der *νοῦς* Christi, das war der Gottlogos selbst: „Der Christus in *ψυχή* und *σῶμα* hatte als *πνεῦμα*, das heisst als *νοῦς*, Gott" [4]). So erschien nun Christus als wahrhaft einer: *μία φύσις, μία ὑπόστασις, μία ἐνέργεια, ἓν πρόσωπον, ὅλος θεός, ὅλος ἄνθρωπος* [5]). „Das Ganze von Himmel wegen der Gottheit und aus dem Weibe das Ganze wegen des Fleisches" [6]). „Nicht also eine und noch eine *οὐσία*, Gott und Mensch, sondern eine einzige gemäss der *σύνθεσις* Gottes mit dem menschlichen Leibe" [7]). Dieser eine ist nun Gott und nicht ein Mensch wie wir, wer wollte das leugnen? Und dieser eine ist wiederum ein

---

1) Z. B. in der Abhandlung *Ἡ κατὰ μέρος πίστις* (Apollinaristische Schriften, herausgegeben von J. Flemming und H. Lietzmann, Berlin 1904) V. 2; cf. auch Pohlenz a. a. O. S. 80: in dieser ersten Periode mag A. „ähnlich wie Plotin angenommen haben, dass von dem Logos bei seiner Verbindung mit dem Leibe Kräfte ausgehen, die den Leib beseelen und dort zu seelischen Vorgängen führen, die mit dem wahren Wesen des Logos nichts zu tun haben".

2) *Ἀλλ' οὐκ ἄψυχος ἡ σάρξ . . . ἔμψυχα δέ φαμεν καὶ τῶν ἀλόγων τὰ σώματα,* fragm. 22 bei H. Lietzmann, Apollinaris v. Laod. und s. Schule T. und U. I., Tübingen 1904, S. 209.

3) *Νοῦς ἀνθρώπινος, νοῦς τρεπόμενος καὶ αἰχμαλωτιζόμενος λογισμοῖς ῥυπαροῖς*: Ep. ad Diocaesareenses bei Lietzmann a. a. O. S. 256, 3 ff. (*θεὸς σαρκοφόρος* fragm. 109 S. 233).

4) Fragm. 25 bei Lietzmann S. 210.

5) Bei Flemming und Lietzmann De Fide et incarnatione V. V. 6 und 3; *μία σύγκρατος φύσις σαρκική τε καὶ θεϊκή.* Anaceph. bei Lietzmann S. 247, 14 f.

6) Ad Dionys. V. 7 bei Fl. und L.

7) Fragm. 119 bei L. S. 236; für die Einigung hat A. sonst noch die Ausdrücke: *Προσλαβεῖν, ἐνοῦσθαι, συγκεράννυσθαι, συμμίγνυσθαι, συνίστασθαι, συνουσιοῦσθαι, ἕνωσις, συνάφεια.*

ganzer Mensch mit Leib und Seele und *νοῦς*: wer wollte ihn *ἄνους* heissen, wenn die Gottheit selbst als *νοῦς* in ihm waltet?[1]) Nun kann man wahrhaft verkünden: „Gott geboren aus dem Weibe" und „Gott gekreuzigt von den Juden"[2])! Nun gilt der Glaube an die *θεοτόκος* ohne Klauseln[3])! Nun ist da eine wahre *κένωσις* des Logos und eine wahre Erlösung von den Sünden durch Gott[4]). Nun lügen alle Reden vom gewordenen Sohne, des Apolinarius Christus ist Sohn von Natur[5]). Wer dieses Fleisch anbetet, betet Gott selbst an[6]); wer dieses Fleisch geniesst, empfängt göttliche Lebenskraft[7]). Und trotz alldem droht nirgends die gespenstische Ketzerei von der Vermischung der Naturen: es bleibt ja im Menschen schon Leib und Seele bei aller Einheit unvermischt, wie viel mehr in Christus Gottheit und Leib![8]) Darum wage keiner von einer Herabzerrung Gottes selbst in die Sphäre des Leidens zu reden: das ist ja der Zweck der Fleischannahme, dass dieses leide und die Gottheit das *παθητικόν* des Fleisches zur Erfüllung des Mysteriums zu sich heraufziehe[9]); so sind des Fleisches

1) Cf. Anacephalaeosis bei L. S. 244, 2 ff. und 16 ff.; Ep. ad Diocaesareenses ebenda S. 256, 3 ff.

2) Fragm. 14 bei L. S. 208; fragm. 52 S. 216.

3) De fide et inc. V. V. 4 und 6 bei Fl. und L.; *ἡ παρθένος ἀπ' ἀρχῆς σάρκα τεκοῦσα τὸν λόγον ἔτικτεν καὶ ἦν θεοτόκος καὶ Ἰουδαῖοι τὸ σῶμα σταυρώσαντες τὸν θεὸν ἐσταύρωσαν*: *Ἡ κατὰ μέρος πίστις* V. 1 ebenda.

4) Fragm. 71 bei L. S. 221; fragm. 38 S. 213; cf. fragm. 93 S. 228: „Es kann die Welt nicht retten der, welcher Mensch bleibt und unter der allgemeinen Verderbnis der Menschen steht. Aber auch von Gott werden wir nicht erlöst, wenn er nicht mit uns vermischt wird. Er vermischt sich aber, indem er Fleisch, d. h. Mensch geworden ist" usw.

5) Anaceph. bei L. S. 243; 6 f.; cf. fragm. 81 S. 224; *Ἡ κατὰ μέρος πίστις* V. 2 bei Fl. und L.

6) *Ἡ κ. μ. π.* V. 28 bei Fl. und L.; De Fide et inc. ebenda V. 6; Anaceph. bei L. S. 246, 7 ff.: *καὶ προσκυνεῖται ὡς θεοῦ σάρξ, θεοῦ ὄντος οὕτω τοῦ προσκυνουμένου καὶ συνάφειαν ἡμῖν δίδωσιν οὗ ἐστι σῶμα, καὶ προσκυνεῖται οὐχ ὡς κτίσμα, ὅτι μηδὲν κτίσμα μέρος θεοῦ.* Fragm. 85 bei L. S. 225: die *σάρξ* wird angebetet, weil sie *ἕν ἐστι πρόσωπον καὶ ἓν ζῶον μετ' αὐτοῦ.*

7) Fragm. 116 bei L. S. 235.

8) Fragm. 129 bei L. S. 239; cf. fragm. 97 S. 229; sogar nach der Auferstehung ist er noch *ἄνθρωπος*: fragm. 98 S. 230.

9) *Ἡ κ. μ. π.* V. 2 bei Fl. und L.

Worte und Taten nicht mehr des Fleisches, sondern Gottes[1]. — Wie mit dieser Theorie des Apolinarius alle christologischen Aussagen des Morgen- und des Abendlandes vereinbar waren, das zeigt in verblüffender Weise das Glaubensbekenntnis des Vitalis v. Antiochien: der ganze Gott, der ganze Mensch, Fleisch, Seele, *νοῦς*, Mensch-sein, Gott-sein, Geburt des Fleisches aus Maria, Geburt des Herrn und Erlösers aus Maria, Leiden des Fleisches, Leiden des Christus: zu allem sagt Vitalis Ja und Amen und bleibt dennoch durch und durch apolinaristisch[2]!

Nun erst gegen die verwirrende und fascinierende Macht der apolinaristischen Gedanken trat die antiochenische Christologie als der grosse Helfer mit werbender Kraft und wachsender Anziehung in den Gesichtskreis der Theologen; sie hat den Kampf gegen die Schule des Apolinarius unermüdlich wie einen heiligen Krieg geführt und ist so selbst zur rechten Blüte und vollen Entfaltung gekommen; zugleich hielt sie ihre Waffen allzeit gegen Arianer jeder Schattierung gekehrt und schlug gar oft, wie schon Eustathius, die allegorischen Fündlein der Origenisten in Scherben. Mit Diodor v. Tarsus, den die olympischen Götter hassten und Kaiser Julian, beginnt diese Glanzzeit antiochenischer Weisheit.

---

1) *Σὰρξ δὲ θεοῦ ζωῆς ὄργανον ἁρμοζόμενον τοῖς πάθεσι πρὸς τὰς θείας βουλάς, καὶ οὔτε λόγοι σαρκός ἴδιοι οὔτε πράξεις, καὶ τοῖς πάθεσιν ὑποβαλλομένη κατὰ τὸ σαρκὶ προσῆκον ἰσχύει κατὰ τῶν παθῶν διὰ τὸ θεοῦ εἶναι σάρξ, ὥστε καὶ κατάρξαι τῆς ἀπαθείας τοῖς οὐχ ὁμοίοις μέν, ὁμοζώοις δὲ σώμασιν.* Anaceph. bei L. S. 246, 2 ff.; cf. *Ἡ κ. μ. π.* V. 3: man darf nicht *θεότητι τὰ ἀνθρώπινα προσιδιοποιεῖν* (nämlich *προκοπάς τε καὶ πάθη καὶ δόξαν τὴν ἐπιγενομένην*). Dazu fr. 102 S. 231. Pohlenz a. a. O. S. 78 weist hin auf die neuplatonische Lehre von der Verbindung des leidenden Leibes mit der vom Leiden unberührt bleibenden Seele, der dennoch, weil Leib und Seele ein einheitliches *σύνθετον* und *συναμφότερον* (beide Termini bei Apolinarius für Gottheit und Leib), alle *πάθη* zufallen.

2) Cf. Fr. Diekamp, Das Glaubensbekenntnis des apollinaristischen Bischofs Vitalis usw. Theol. Quartalschrift 86 (1904) S. 497 ff. — Während die Apolinaristen Eunomius, Julianus, Jobius (bei ihm: *προσκυνούμενος και δοξαζόμενος μετὰ τῆς ἰδίας σαρκός,* Lietzmann S. 286, 19 ff.) und Valentinus ihrem Meister getreu lehrten, haben Polemon und Timotheus eine Homousie des Fleisches mit dem Logos behauptet. Siehe Lietzmann S. 288, 1—11 und die Fragmente des Polemon und Timotheus.

Diodor proklamiert ohne Umschweife die Vollständigkeit der Gottnatur des Herrn wie die Vollständigkeit seiner Menschennatur [1]). Die Einheitslehre des Apolinarius macht er unmöglich durch eine Verschiebung des Zeitpunktes jener *ἕνωσις*. Zuerst war nach ihm „das Fleisch" noch identisch mit dem der Jungfrau, war „irdisch" und unterschied sich in gar nichts von allem übrigen Fleische; die assumptio hatte noch nicht stattgefunden. Der Herr gehörte im Mutterleibe noch zur substantia der Jungfrau und besass noch nicht die Ehre der Sohnschaft. Nach der conformatio aber ward er zum Tempel des Gottlogos, nahm den Eingeborenen in sich auf (suscepto Unigenito): so erlangte er die „Ehre des Namens" und damit die Erhöhung (gloria = *δόξα*) [2]). Nach Cyrill von Alexandrien [3]) liess Diodor die Sohnschaft und die *δόξα* auf das Verdienst des homo de Maria folgen. Doch hat Diodor die Bezeichnung *θεοτόκος* für Maria neben *ἀνθρωποτόκος* gutgeheissen [4]) und ausdrücklich nur einen Sohn Gottes behauptet mit dem Hinweis: Der vom Gottlogos bewohnte Abkömmling Davids ist ja nicht von Natur, sondern nur durch Gnade „Sohn" [5]).

Diodors grosser Schüler war Theodor, „der Exeget", bekannt als Bischof von Mopsuestia. Seine

1) *Τέλειος πρὸ αἰώνων υἱὸς τέλειον τὸν ἐκ Δαβὶδ ἀνείληφεν, υἱὸς θεοῦ υἱὸν Δαβίδ.* Migne P. G. 33, 1560 A.

2) So nach einem Fragmente bei Migne P. G. 76, 1449 D, 1450 A.

3) Migne P. G. 76, 1452 B: multo conamine filii nomen gloriamque divinam promeritus est.

4) Vergl. A. Ehrhard, Die Schrift *περὶ τῆς τοῦ κυρίου ἐνανθρωπήσεως*, Theol. Quartalschr. 70 (1888) S. 438.

5) Migne P. G. 33, 1560 C vergl. mit 1560 A; Harnack T. U. n. F. VI 4 sieht in den pseudojustinischen Quaestiones et Responsiones ein Werk Diodors; darnach hätte D. die Unterscheidung „Sohn in Wahrheit" und „Sohn durch Einsetzung", damit erkannt werde, „wer hier etwas gegeben hat und was und wem er gegeben hat" (Q. 8 S. 73 cf. S. 235); auch wird dort „das *πρόσωπον* der Knechtsgestalt mit aller dem *πρόσωπον* eigentümlichen Kraft und Würde" betont (Q. 8 S. 73); doch teile die hl. Schrift *κατὰ τὸν λόγον τῆς ἀντιδείξεως* einem und demselben *πρόσωπον* das zu jeder einzelnen *φύσις* Passende zu (S. 235); auch die Expositio rectae fidei, nach Harnack ebenfalls dem Diodor zugehörig, gibt mit den *δύο φύσεις* dem Herrn *ἓν καὶ τὸ αὐτὸ πρόσωπον* (S. 246/7); nach der Q. 116 (105) S. 130 hat der Herr gehungert, gedürstet usw. nur, „um seine Natur erkennbar zu machen". (!)

Christologie behält und verschärft die kühl verstandesmässigen Züge der Art seines Meisters. In Theodor v. Mopsuestia erklimmt die antiochenische Schule die Höhe des Mannesalters. So lehrt er von der Menschwerdung: Der Erlöser — das heisst einerseits die vollständige Natur des Gottlogos mit dem vollkommenen ihr eignenden *πρόσωπον*, anderseits die vollständige Natur des Menschen wiederum mit vollkommenem *πρόσωπον*: zwei Hypostasen[1]). Da Gott „durch seine Natur überall ist", so kann der Satz „der Logos ist Fleisch geworden" nur auf den Willen Gottes (*γνώμη*) gehen, muss also relativ (*κατὰ τὸ δοκεῖν*) verstanden werden und wird besser ersetzt durch „annehmen" [2]). Die Menschwerdung ist somit eine „Einwohnnng" Gottes im Menschen, nicht etwa durch Eingrenzung des göttlichen Wesens, auch nicht hinsichtlich der Wirksamkeit (*ἐνέργεια*) — wie könnte sonst Gott alles wirken! — sondern eine Einwohnung durch das Wohlgefallen, *ἀπὸ τοῦ εὖ καὶ καλὰ δοκεῖν αὐτῷ* (sc. *περὶ αὐτοῦ*)[3]). Das war nun freilich auch bei den Gerechten, Propheten und Aposteln so; in Christus wohnte aber Gott in ungleich höherem Sinn, nämlich „wie im Sohne": d. h. „durch die Einwohnung hat er sich den ganzen Angenommenen vereint und hat ihn teilhaftig gemacht aller Ehre, die er, der einwohnende Sohn von Natur besitzt, so dass e i n *πρόσωπον* herauskommt gemäss der Einigung mit ihm und er teilnimmt an seiner ganzen Herrschaft" [4]). Also trotzdem jede Natur ihr *πρόσωπον*

---

1) Mign. P. G. 66, 981 B (*οὐδὲ ἀπρόσωπον ἔστιν ὑπόστασιν εἰπεῖν*); infolgedessen eine *διαφορὰ τῶν φύσεων* M. 66, 1004 CD; M. P. G. 76, 1437 CD; Trennung zwischen dem Leidenden und dem Leidenslosen M. 76, 1437 CD; der Mensch der „Erstgeborene" M. 76, 1445 D; der Mensch allein zum Nutzen aller getötet unter Trennung der Gottheit, die nur secundum diligentiam bei ihm war M. 66, 1014 B; trotzdem die Redeweise „Gott ist gekreuzigt worden", weil er im Gekreuzigten war M. 76, 1445 A; ebenso ist Lehrwanderung, Taufe, Auferstehung usw. nicht eines blossen Menschen, sondern eines vom Gottlogos bewohnten M. 66, 989/90 B.

2) M. 66, 981 BD, 983 A; auch *συνάφεια, συνάπτειν* findet sich (*ἀπορρήτως συνῆψεν ἑαυτῷ* M. 66, 1017 B.); vergl. *ναὸς ἀδιαίρετος* a. a. O. 1013 A.

3) M. 66, 972—976; *κατὰ σχέσιν τῆς γνώμης* M. 66, 992 C.

4) M. 66, 972—976; vergl. 1012 C: dieselbe *προσηγορία, θέλησις, ἐνέργεια, αὐθεντία, δυναστεία, δεσποτία, ἀξία, ἐξουσία.*

behält, wird in der Verbindung ein einziges πρόσωπον statuiert[1]). Die Vereinigung des Gottlogos mit dem Menschen geschah nun zwar im ersten Augenblick der Bildung im Mutterleibe[2]) — Maria heisst darum ἀνθρωποτόκος und θεοτόκος, das eine von Natur, das andere beziehungsweise[3]) — allein diese Vereinigung war noch nicht vollständig, es musste erst die eigene Betätigung vollendend hinzutreten[4]); in der Taufe erhielt der angenommene Mensch die Einwohnung des hl. Geistes „zur Erreichung der vorgesteckten Tugend" [5]), diese „Salbung" bewirkte Rechtfertigung, Sieg über den Teufel, Wunderkraft, Weisheit, Sündelosigkeit[6]; aber erst durch das Leiden ward der angenommene Mensch vollendet[7]). Und da nun, nach der Auffahrt in den Himmel, bekam die Vereinigung für ihn ihre ganze und volle Macht: aller Ehre des Gottlogos ist er nun teilhaftig geworden und des Namens über alle Namen[8]). So hat Christus den zweiten unsterblichen Zustand der Menschheit inauguriert wie einst Adam den Zustand des Todes[9]). Trotz der Bewährungstheorie sträubt sich aber Theodor gegen die Lehre von zwei Söhnen Gottes: eben wegen der unzerreissbaren ἕνωσις des Prosopons könne man bloss von einem Sohne reden[10]). — Es ist die alte Tragik menschlicher

---

1) M. 66, 981 B, 984 D, 996 C; 1012 C: ἑνὸς προσώπου καὶ γενομένου καὶ λεγομένου (durch die εὐδοκία).

2) M. 66, 976 D, 994 C, 980 B; doch hat Theodor hier geschwankt, vergl. das forsitan (gegen die Apolinaristen!) 994 C, 993 B; 992 BC (im Leibe Marias war nur der Mensch, erst beim τεχθείς weilte der Gottlogos).

3) M. 66, 992 BC, cf. M. 76, 1444 C ff.; 1438 D: mortalis enim mortalem generat.

4) Gratia data naturam non immutat, M. 66, 969 B.

5) M. 66, 996 A; cf. κατὰ πρόγνωσιν M. 66, 1004 D.

6) M. 66, 996 B, cf. 997/8; M. 76, 1446 B: quod nunquam conjunctionem ad deum verbum meruisset, nisi prius immaculatus esset effectus per unctionem; ebenso M. 66, 1014 C.

7) M. 66, 985 C.

8) M. 66, 969 B; aber keine Hinzufügung einer vierten Person zur Trinität M. 66, 1012 B.

9) Vergl. z. B. das Fragm. bei Marius Mercator M. P. L. 48, 230 A; Theodor hat den Tod für Natur, nicht für Strafe gehalten; a. a. O. 226 A; 223 A: eine ἀποκατάστασις πάντων.

10) M. 66, 985 B; M. 76, 1440 A (quod est gratia, non natura est: et quod est natura, non gratia, non duo filii); cf. 1443 D —

Wissenschaft, die an Theodor, Diodor, Eustathius wie an Paul v. Samosata sich auswirkt: hier das einzelne mit seinen strengen Erkenntnisforderungen und seiner unerbittlichen Tatsachenlogik — dort die grossen heiligen Zusammenhänge und ihr ewiges Recht; Paul hat das Entweder—Oder empfunden und sich entschieden auf greifbaren Boden gestellt; die grossen Antiochener aber, im einzelnen hart an der Seite Pauls, stellten sich dennoch auf Seiten von Frömmigkeit und Christensinn und taten, was in solchem Falle einzig möglich war: sie liessen die Einzelresultate und ihre Konsequenzen nach 2 πρόσωπα, 2 Christi, 2 Söhnen Gottes oder aber dem Samosatenismus rufen und bekannten sich mit kräftigen Worten zu dem einen Herrn und Erlöser, Gottessohn und Christus der Urväter. Man könnte sagen, das seien dann nur Worte gewesen; allein man müsste da zuerst vergessen, dass dahinter jedesmal der gequälte Mensch mit gefalteten Händen stand.

Theodor starb 428 im Frieden. Aber als ob mit ihm der Friede für seine alte Heimat gestorben wäre, begann nun für Antiochien und seine Theologen die Zeit des Kampfes auf Leben und Tod. In dem ägyptischen Patriarchen Cyrillus erhob sich gegen sie, wohlgerüstet und des Streites gewohnt, die alexandrinische Schule: die Schule der glänzenden Namen, der frömmsten Worte, der gotteswürdigen Exegese, die populäre Schule, die Hüterin des Geheimnisses, die Schule Platos und der Logosmystiker. Auch hier pflog man des Kampfes gegen Apolinarius; aber einer ihrer Grössten und der Grössten aller Zeiten, Athanasius, war nicht nur ein persönlicher Freund des Apolinarius und sein überragender Mitstreiter für das Nicänum gewesen: er hatte auch der engeren Christologie des Apolinarius überaus nahe gestanden. Das musste seine Wirkungen tun, um so mehr als manche apolinaristische Schrift unter des Athanasius Namen geborgen und von den Späteren gläubig als des gepriesenen Heiligen Werk hingenommen wurde! Nun darf man gewiss nicht Athanasius einfach unter die Apolinaristen stellen; allerdings man weiss wirklich nichts Sicheres

---

1444 A (non jam duos dicimus filios . . . quoniam naturarum divisio necessario debet permanere et personae unitio indissipabilis custodiri).

über seinen Glauben an eine menschliche Seele Jesu: nur zwei Stellen scheinen dafür zu sprechen[1]), sonst redet er ganz in der Weise des Apolinarius nur von *σάρξ, σῶμα, τὸ ἀνθρώπινον*. Aber es ist doch in jenen beiden Stellen ein Schein da für das Bekenntnis zu einer ganzen Menschheit, und zum mindesten hat Athanasius nirgends dagegen gesprochen; im übrigen: auch wenn er eine menschliche Seele in Christus annahm, was half ihn solches im Kampfe gegen den Arianismus? Die Leiden und rein menschlichen Widerfahrnisse, die die Arianer auf das *λόγος-κτίσμα* warfen, hätte er ja allerdings auf diese Art der menschlichen Seele zuweisen können, allein dann hatte man wieder keine *πάθη θεοῦ* und damit keine Grundlagen der Erlösung! Die Hauptsache für Athanasius war aber dieselbe wie für Apolinarius: der Logos muss *ἀπαθής* bleiben und dennoch irgend wie die *ταπεινά* erdulden, muss als unwandelbarer Gott bestehen und dennoch Mensch werden und nicht nur „in einen Menschen kommen", muss die Kenose auf sich nehmen und in ihr uns alle vergotten. Athanasius lässt dies so geschehen: „Gott seiend bekam er zu eigen einen Leib und diesen als Werkzeug gebrauchend wurde er Mensch unserthalben, und darum, weil er im Fleische war, heissen dessen Eigentümlichkeiten seine eigenen, wie Hungern, Dürsten, Leiden, Mühsal und ähnliches, wofür das Fleisch empfänglich ist. Die dem Logos selbst eigentümlichen Werke aber, wie Tote auferwecken, Blinde sehend machen, das blutflüssige Weib heilen, das tat er selbst durch seinen eigenen Leib. Und der Logos trug die Schwachheiten des Fleisches als eigene, denn sein war das Fleisch. Und das Fleisch wirkte mit bei den Taten

---

1) Or. I. c. Arianos M. P. G. 26, 105 B: *ἐλάμβανε γὰρ κατὰ τὸ ὑψοῦσθαι τὸν ἄνθρωπον* und Ep. ad Epictet M. P. G. 26, 1061 B: *ἀλλὰ μὴν οὐ φαντασίᾳ ἡ σωτηρία ἡμῶν, οὐδὲ σώματος μόνου, ἀλλ' ὅλου τοῦ ἀνθρώπου, ψυχῆς καὶ σώματος ἀληθῶς, ἡ σωτηρία γέγονεν ἐν αὐτῷ τῷ λόγῳ*. Vergl. darüber die eingehenden Untersuchungen von A. Stülcken, Athanasiana, Leipzig 1899. T. U. n. F. IV S. 91—95; es ist Stülcken zuzugeben, dass auch diese Stellen nicht sonderlich viel beweisen; von den Stellen mit „Mensch-sein", „Mensch-werden" u. dgl. ist gänzlich abzusehen, denn mit solchen Ausdrücken ist, wie Apolinarius zeigt, die Verwerfung einer menschlichen Seele wohl vereinbar.

der Gottheit, weil sie in ihm geschahen. Denn Gottes war der Leib"[1]). „Nicht ein anderer wurde (der Gottlogos) durch die Annahme des Fleisches, sondern er blieb derselbe und hüllte sich nur in dieses"[2]). „Nicht da er Mensch war, wurde er später Gott, sondern Gott seiend wurde er später Mensch, damit er ja uns vergotte"[3]). „Nicht ist er aus Geringerem besser geworden, sondern vielmehr Gott seiend hat er die Knechtsgestalt angenommen, und in dem Annehmen ward er nicht gefördert, sondern er hat sich selbst erniedrigt"[4]). Ein „Leib erfüllt von Gottheit" wurde aus Maria geboren, „der Logos selbst, Fleisch angenommen habend, ging als Mensch aus Maria hervor"[5]). So ist sie *θεοτόκος*[6]). Und über allem strahlt schattenlos die Gottheit und kann trotzdem *ὡς ἄνθρωπος*[7]) als Subjekt genommen werden, wo dieses notwendig erscheint. Wenn es sein muss, bekennt Athanasius sogar: *ὁ λόγος σαρκὶ προέκοπτεν*[8]).

---

1) M. P. G. 26, 389 A B (Or. III. c. Ar.); cf. 392 A (Or. III.): Bei der Heilung der Schwiegermutter des Petrus streckte der Herr *ἀνθρωπίνως* die Hand aus, *θεϊκῶς* aber heilte er die Krankheit; 389 C (Or. III.): *τῆς σαρκὸς πασχούσης οὐκ ἦν ἐκτὸς ταύτης ὁ λόγος . . καὶ θεϊκῶς δὲ ποιοῦντος αὐτοῦ τὰ ἔργα τοῦ πατρὸς οὐκ ἦν ἔξωθεν αὐτοῦ ἡ σάρξ.*

2) M. P. G. 26, 161/64 (Or. II.); das *ἐνδύεσθαι* und seine Synon. sind bei Ath. häufig; ferner kennt er für die Fleischannahme die Termini: *λαβεῖν, ἀναλαβεῖν, προσλαβεῖν, ἐνεῖναι, ἔχειν, ναὸς θεοῦ, ἡ πρὸς τὸ σῶμα ἰδιότης, συγκεραννύναι, κοινωνία καὶ ἕνωσις.*

3) a. a. O. 92 C (Or. I.).

4) a. a. O. 93 C (Or. I.); cf. 89 A: *ἐξ ἀρετῆς ἄρα καὶ βελτιώσεως ταῦτα ἐσχηκὼς εἰκότως ἐλέχθη διὰ ταῦτα καὶ υἱὸς καὶ θεὸς καὶ οὐκ ἔστιν ἀληθινὸς υἱός* . . . gerade wie die *ἄνθρωποι οἱ κατὰ μετοχὴν πνεῦμα λαβόντες.* Durch die Salbung mit dem Geiste bei der Taufe wurde nicht der Gottlogos besser, sondern da er in seinem Leibe unsern eigenen Leib trug, wurden wir besser dadurch: a. a. O. 108.

5) M. P. G. 26 Ep. ad Epict. 1068 BC und 1068/69.

6) a. a. O. 385 A, 393 B (Or. III.); cf. 388 D: *ὁ λόγος ἐκ Μαρίας ἐπεδήμησε.* Das *μήτηρ τοῦ σώματος* 161 B widerspricht dem ganz und gar nicht.

7) Cf. a. a. O. 96 C bis 97 A, 101 C.

8) a. a. O. 433 C (Or. III.); im übrigen bleibt die *προκοπή* auf dem *σῶμα*: mit dem Fortschreiten des Leibes hatte statt eine fortschreitende *φανέρωσις τῆς θεότητος τοῖς ὁρῶσιν*, 433 AC; diese *προκοπή* des *ἀνθρώπινον* führt schliesslich über das Mass der allgemeinen *ἀνθρωπίνη φύσις* hinaus zur Vergottung, 436 A.

Didymus, der blinde Meister alexandrinischer Gelehrsamkeit, enthüllt die Ansicht von dem seelenlosen Fleische Jesu als einen Unsinn: von Nahrung und Schlaf spricht die Schrift, aber weder Gott noch die *ἄψυχος σάρξ* braucht Nahrung und Schlaf. Trauer und Furcht wohnen im Herrn; und der Ruf des Heilands: „Meine Seele ist übervoll von Betrübnis" zeigt an, wem diese Zustände eignen. Kurz: die unaussprechliche Menschwerdung schliesst eine menschliche Seele ein[1]). Im übrigen aber tritt Didymus unweigerlich auf die Seite der „alexandrinischen" Theorie vom ausschliesslichen und grenzenlosen Gottesprimat: ob *ἔνσαρκος* ob *ἄσαρκος*, es ist ein und derselbe und Gott ist sein Name[2]). „Einen anderen Gott kennen wir ja nicht als den aus der Jungfrau Maria in der erlösenden Menschwerdung geborenen"[3]). Wie Maria *θεοτόκος*, so sind die Juden *κυριοκτόνοι*[4]). Und der Eingeborene Gottes selbst heisst *πρωτότοκος* seit seiner Fleischwerdung aus Maria[5]). Der da thront als des Vaters ewiger Sohn und der Mensch ward und am Kreuze starb, das sind mit nichten zwei, sondern ein einziger[6]). Darum hat Thomas angesichts der Wundmale an der ewigen Herrlichkeit nicht gezweifelt, vielmehr hat er gewusst, „dass es einzig Sache der selbstherrlichen unbeschränkten Natur, nicht aber einer geschaffenen sei, für die eigenen Geschöpfe zu leiden nicht nur, sondern auch allgemeine und sämtliche Geschlechter umfassende Erlösung für ewig zu spenden"[7]). Uns salbte der Täufer mit Öl nur; der Heiland aber wurde „als Gott" mit dem gleich ihm unerschaffenen allerheiligsten Geiste gesalbt[8]).

1) Migne P. G. 39, 797 A; 904 B.

2) *Ὁ γὰρ θεὸς λόγος . . διὰ τοὺς ἐν ἁμαρτίᾳ ἀνθρώπους ἄνθρωπος, ἄτρεπτος, ἀσυγχύτως, ἀναμαρτήτως, ἀφράστως, ὡς οἶδε καὶ ἐβουλήθη* (das betont D. immer wieder), *ἐκ τῆς παρθένου, καὶ κατὰ τὴν σάρκα αὐτῆς καὶ πάντων ἡμῶν ἐγένετο, μείνας ὃ ἦν καὶ ἔστι καὶ ἔσται, εἷς καὶ ὁ αὐτός.* M. P. G. 39, 589 A; cf. 397 B: *ὁ υἱὸς . . τοῦ θεοῦ ἐνανθρωπήσας ἐγεννήθη παιδίον καὶ ἐδόθη ἡμῖν.* 428 C: *ὁ ἐπιφανεὶς σαρκὶ θεὸς λόγος.*

3) a. a. O. 397 AB.

4) a. a. O. 421 B, 484 A; 432 A.

5) a. a. O. 840 A.

6) a. a. O. 844 BC.

7) a. a. O. 405 A.

8) a. a. O. 556 CD.

Ja, „der allmächtige und allgewaltige Christus tat in der Kraft desselben anbetungswürdigsten Geistes die Zeichen und Wunder und trieb die Teufel aus“[1]). Daneben betont Didymus sicherlich mit Nachdruck die menschliche Art des Fleisches des Herrn[2]) und verlangt ausdrücklich, man solle das *ἀνθρωποπαθῶς* Gesagte der *οἰκονομία* zuteilen und nicht dem Gottlogos[3]); aber sonderlich weit hat er solche Gedanken nicht Einfluss gewinnen lassen, wie die Auslegung des Nichtwissens Jesu zeigt: „Für euch weiss ich es nicht, in Wahrheit aber weiss ich es wohl“[4]).

Die ganze alexandrinische Schule heisst schliesslich Cyrill; in dem herrschgewaltigen Patriarchen von Ägypten hat ihre Christologie den Heros Eponymos für alle Zeiten gefunden. Cyrill hat den alten Traditionen keinerlei Abbruch getan, aber er hat sie immer feiner und schärfer geschliffen und ausschliessliche Berechtigung und absolute Gültigkeit dafür in Anspruch genommen. *Δύο φύσεις*, zwei Naturen, Gottheit und Menschheit, ewiger Logos und beseeltes Fleisch, und Gott bleibt Gott, und Fleisch bleibt Fleisch[5]): ein Narr oder Ketzer, wer das leugnet! Aber dennoch: *εἷς ἐξ ἀμφοῖν*[6]) — und nun ist da eine unaussprechlich tiefe Vereinigung beider Naturen, die kein Name restlos ausschöpft; nun wissen wir nur mehr von dem *εἷς καὶ μόνος*, dem einen und einzigen *πρόσωπον*, dem alle Prädikate zugehören; nun bekennt der Glaube das Wort „der Väter“: *μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη*[7]). Trotzdem keinerlei Vermischung

---

1) a. a. O. 580 B.
2) a. a. O. 849 C.
3) a. a. O. 900 A.
4) a. a. O. 920 B.
5) Ep. I. ad Succens. M. P. G. 77, 232 CD. Dieser Brief gehört zwar der Zeit nach dem Ephesinum an, aber es ist kein wesentlicher Unterschied zwischen seinen und den früheren Gedanken Cyrills: nur klarer treten hier die einzelnen Momente zutage; cf. übrigens De recta fide ad Theod. imp. M. P. G. 76, 1157 A: *ἄνισοι καὶ ἀνόμοιοι φύσεις*.
6) Adv. Nest. lib. II. M. P. G. 76, 61 A.
7) Adv. Nest. lib. II. M. P. G. 76, 60 D (*ἕνωσις ἀληθής, ἀποῤῥήτως τε καὶ ὑπὲρ νοῦν — εἷς νοεῖται καὶ μόνος — ἅπας τε αὐτῷ πρέπει λόγος καὶ ὡς ἐξ ἑνὸς προσώπου τὰ πάντα λελέξεται, μία γὰρ ἤδη νοεῖται φύσις μετὰ τὴν ἕνωσιν ἡ αὐτοῦ τοῦ λόγου σεσαρκωμένη*). 64 D: *ἕνωσις ἀδιάτμητός τε καὶ ἀληθὴς καὶ πρόσωπον ἕν.* Das ist die *ἕνωσις*

oder Aufsaugung: „Denn er ist geblieben, was er war, nämlich Gott von Natur, nur hat er auch noch dazu genommen, Mensch zu sein, das heisst uns gleich zu werden aus einem Weibe nach dem Fleische; ein einziger Sohn ist er geblieben, nur nicht mehr *ἄσαρκος* wie vordem, nämlich vor den Zeiten der Menschwerdung, sondern gleichsam angezogen hat er auch unsere Natur[1])". Aber auch ebensowenig Teilung und Trennung, ja nicht ein Gedanke daran[2]), mögen auch Gottheit und Menschheit als *ἑτεροῖα* bestehen und die Natur in ihren eigenen Gesetzen laufen[3]): denn die Menschheit ist des Herrn Menscheit und Leib und Fleisch sein *ἴδιον σῶμα, ἰδία σάρξ*[4]). So wird die Geburt aus Maria nach dem Fleische des Logos Geburt, er selbst Erstgeborener und Maria *θεοτόκος*; so kann der leidlose Gott die erlösende Qual leiden, so der Ewig-Unsterbliche den Tod kosten[5]); so hat er, als er das Fleisch in den Tod warf, sich selbst geopfert und uns alle den Fesseln des Todes entrissen[6]). Gott von Ewigkeit ohne Wandel und Entstellung und ein und derselbe uns allen wesensgleich und Mensch wie

---

καθ' ὑπόστασιν, κατὰ φύσιν — alles Ausdrücke wahrer Vereinigung zu einer ontologischen Wirklichkeit; im übrigen sind Cyrills Termini für die Einigung der Naturen: *ἕνωσις, ἑνότης (φυσική, ἀληθινή), συνδρομή, σύνοδος, ἑνότης κατὰ σύνθεσιν, ἑνότης σύνδεσμος, σύμβασις, ἐνοίκησις* (selten und dann mit aller Vorsicht); *συνάφεια* weist C. zurück, in der frühesten Zeit findet es sich einmal mit dem Zusatz *καθ' ἕνωσιν*, während bei *ἕνωσις* in dieser Periode *φυσική* und *καθ' ὑπόστασιν* fehlen; cf. A. Ehrhard a. a. O. S. 206 und 408 ff.

1) Ep. ad Succ. Migne P. G. 77, 240 B.

2) Ep. IV. ad Nest. M. P. G. 77, 48 B (*ἵνα μὴ τομῆς φαντασία παρεισκρίνηται*). Dagegen Ep. I. ad Succ.: *ὁ νοῦς φαντάζεται τὸ ἑτεροφυὲς τῶν ἑνωθέντων* 240 C; 232/33.

3) Adv. Nest. lib. II. 64 D und lib. V. 228 B (*συγκεχώρηκε τῇ σαρκὶ καὶ διὰ τῶν οἰκείων εἶναι νόμων*); cf. Ep. I. ad Succ. 241 B: *ἐν ἰδιότητι τῇ κατὰ φύσιν ἑκατέρου μένοντός τε καὶ νοουμένου* und trotzdem *μία φύσις*.

4) Adv. Nest. lib. I. 20 D; lib. II. 64 D; De recta fide ad Theod. imp. M. 77, 1179 AB.

5) Adv. Nest. lib. V. 222 C; 228 A; lib. I. 17 BC; 17 A; Ep. IV. ad Nest. M. 77, 45 D — 48 A. Zeitlebens hat Cyrill gegen die Lehre gekämpft: erst durch Bewährung sei Jesu Menschheit in gotteswürdige Verfassung gekommen; Cyrill sagte: vielmehr kraft ihrer Vereinigung mit dem Logos.

6) De recta fide ad reg. M. P. G. 76, 1208 B.

wir[1]): darin liegt alle Erlösung und Vergottung, Himmel und Erde, Zeit und Ewigkeit allzumal — und das Reich der Welt ist nun des Herrn. Was war Christentum, wenn nicht solches? Wo der Weg zur Erfüllung aller Sehnsüchte des griechischen Geistes, wenn nicht hier?

In solch bestrickender Gestalt, die beiden Naturen garantierend und dennoch alles in Gott beschliessend, trat nun die alexandrinische Christologie zum Kampfe an gegen die antiochenische Rivalin.

Nestorius war es, auf den der Kampf fiel; an ihm sollte die antiochenische Schule für die katholische Kirche untergehen.

Mit grossen Hoffnungen, den heiligen Fanatismus des Mönchs im Herzen, entschlossen, mit all seiner Macht die Sache Christi und der Rechtgläubigkeit zu führen, zog er im April 428 in den Patriarchenpalast in Konstantinopel ein; drei Jahre später kehrte er in sein Kloster zurück, beladen mit dem Anathem des Morgen- und Abendlandes, verflucht von den christlichen Massen, ein „neuer Judas".

Ob ihm solches zu Recht geschah oder zu Unrecht[2]), diese Frage mag einigermassen erhellen ein Blick auf seine Lehre, speziell seine Christologie.

---

1) Adv. Nest. lib. III. M. 76, 145 B: *ὁ τοίνυν ἡμῖν ὁμοούσιος καθὸ γέγονεν ἄνθρωπος.* Vergl. das von Cyrill für athanasianisch und orthodox gehaltene Bekenntnis apolinaristischer Herkunft: *οὐ δύο φύσεις τὸν ἕνα υἱόν, μίαν προσκυνητὴν καὶ μίαν ἀπροσκύνητον· ἀλλὰ μίαν φύσιν τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένην καὶ προσκυνουμένην μετὰ τῆς σαρκὸς αὐτοῦ μιᾷ προσκυνήσει.* M. P. G. 76, 1212 A.

2) Vergl. Revue d' Histoire ecclésiastique VII. (1906):

Chrysostom. Baur O. S. B.: En présence de pareils textes on se demande en quoi donc consistait l'hérésie de Nestorius? — Peut-on dire que, sans le patriarche d'Alexandrie, son rival de Constantinople ne serait jamais „devenu" hérétique (p. 617)?

Jos. Mahé S. I.: (Nestorius) s'était mis à prêcher que la Vierge Marie n'était pas Mère de Dieu (*θεοτόκος*) et qu'il n'y avait entre le Verbe et son humanité qu'une simple union morale (*συνάφεια σχετική*), union d'affection, de volonté, d'honneur (p. 505).

Wiederum F. Nau, Revue de l'Orient chrétien VI. (1901) p. 483: On peut se demander à cette occasion si certains hérésiarques ne furent pas condamnés surtout d'après les textes qui leur étaient attribués. J. F. Bethune-Baker a. a. O. S. VII: Nestorius was not „Nestorian". R. Seeberg a. a. O. S. 204: Keiner unter den grossen „Ketzern" der Dogmengeschichte trägt diesen Namen so zu Unrecht wie Nestorius.

B. Die Lehre des Nestorius gemäss seinem z. Z. bekannten Schrifttum.

I. Die Elemente der himmlisch-irdischen Verbindung in Christus.

Darin hat Nestorius nie geschwankt: es handelt sich beim Erlöser um den wahren Gott. Nicht irgend ein Fabelwesen aus den Theogonien der Hellenen — der Gottlogos selbst trat in ihm auf[1]). Jener Gottlogos, von dem Nestorius mit dem Chor der 318 bekennt: ὁμοούσιος τῷ πατρί[2]).. „Unser Herr, der Christus, . . . ist in seiner Gottheit von der Natur des Vaters und der Schöpfer der seligen Maria; denn er ist der alles Machende“[3]). Wenn man ihn Gottes Sohn heisst, so darf das nicht ein blosses Wort bleiben wollen; es liegt darin eben die Tatsache seiner Wesensgleichheit mit dem Vater beschlossen[4]). Er ist von Ewigkeit wie der Vater[5]), der aus dem Schosse des Vaters vor dem Morgenstern Geborene[6]), der Ungeschaffene[7]). Kein sterbliches Auge sieht ihn[8]), keines Sterblichen Hand berührt ihn[9]); er

1) *Θεὸς τοῦ Χριστοῦ ὁ ἐκ τοῦ θεοῦ λόγος*. S. XV. 291, 8.

2) Ep. I. 166, 24 f.; Ep. III. 171, 14; Ep. V. 174, 27 f.; vergl. Anathem. Syr. IV. 221, 1 (is, qui aequalis est patri) und III. 220, 27 f. (patri et spiritui sancto aequalis).

3) S. XIV. 283. 8 ff.; 285, 6 f.: Von der Natur des Vaters ist der Christus, das ist wahr, Fragm. 352, 14: (*ὁ λόγος*) *ἦν φύσει θεός*.

4) Apud illos quidem (sc. haereticos) filii (nomen) nudum vocabulum est, non habens patri consubstantivum aliquid; apud nos vero filii appellatio cum. causa vel re vel opere est: S. XIX. 320, 10 ff.; vergl. H. d. H. bei B.-B. S. 167.

5) *Ὁ τῷ πατρὶ συναΐδιος λόγος*: Ep. V. 174, 25. 28—175, 1; S. XIV. 285, 8. 21 f.; S. XVIII. 305, 12; S. IX. 253, 14 f.; vergl. Anath. Syr. 221, 19.

6) Anath. VII. contra Cyrill. 214, 15 f.; vergl. *ὁ πρὸ πάντων τῶν αἰώνων γεννηθείς*, Fragm. 351, 23.

7) Apud illos (deus) creatus, apud nos vero cum eo, qui genuit, increatus: S. XIX. 320, 19 ff. (M. M.); Anath. VI. c. Cyrill. 214, 9; ebenso increabilis (= *ἀγέννητος*) S. IX. 252, 7 f.; S. XXI. 330, 9; 331, 6; S. XXV. 335, 26.

8) Invisibilis: S. X. 276, 8.

9) *Οὐδὲ γὰρ ψηλαφήσει θεότης εὑρίσκεται*: S. X. 268, 2 f. (vergl. 268, 3 ff.); die nicht befühlbare Natur: S. XXIV, 334, 15.

hat keinen Bruder[1]). Ihn erfasst kein Leiden: ἡ θεότης τοῦ πάθους ἄδεκτος[2]). Keine Zerstörung oder Veränderlichkeit hat Teil an ihm; „unzerstörbar ist ja die Gottheit und aller Veränderung unfähig nach dem Worte, das Gott durch den Propheten sprach (Mal. 3, 6): Ich bin, ich bin und werde mich nicht ändern“[3]).

Nestorius nennt ihn mit folgenden Namen: ὁ θεὸς λόγος[4]), ὁ λόγος[5]), domini verbum[6]), verbum dei[7]), divinum verbum[8]), illud in principio verbum[9]), (verbum filius unigenitus patris)[10]), verbum paternum[11]), deus ille, qui est verbum patris[12]), ὁ θεός[13]), vollkommener Gott[14]), das Gott-sein[15]), μορφὴ θεοῦ[16]), (ἡ) θεότης[17]), ἡ θεία φύσις[18]), ἡ φύσις τῆς θεότητος[19]), divina substantia[20]), substantia

1) S. X, 271, 1: οὐδὲ θεότης ἀδελφὸν τὸν Ἰάκωβον ἔσχεν.
2) Ep. V. 176, 19; vergl. 174, 27; ὁ ἀπαθὴς θεὸς λόγος: S. V. 236, 13; 234, 15; S. XXI. 329, 6. 28; vergl. S. IX. 262, 13 f.
3) Ep. IX. 193, 5 ff.; siehe S. IX. 254, 3 f.; 14; S. XXI. 331, 4. 5.; S. XXII. 331, 17 ff.; Fragm. 358, 12.
4) Ep. V. 176, 27; 179, 7; Ep. I. 166, 24; 167, 11; Anath. I. c. C. 212, 4. 8. 9; II. 212, 15; IV. 214, 1; VI. 214, 8; IX. 215, 10; XI. 216, 8. 12; XII. 217, 2; S. VIII. 246, 4; Theop. 211, 8; H. d. H. bei B.-B. S. 186, et passim.
5) Ep. V. 174, 25; S. IX. 253, 14; S. XIV. 287, 9. 14. 16. 21; 288, 5; cf. Logid. 217, 19; u. a. a. O., aber nicht so häufig wie ὁ θεὸς λόγος.
6) Ep. IX. 192, 25.
7) S. XVIII. 308, 5; 310, 23.
8) S. XVIII. 308, 18.
9) Anath. X. c. C. 216, 1.
10) (Anath. Syr. XI. 222, 23.)
11) S. X. 268, 11.
12) S. XXVII. 338, 6.
13) S. V. 234, 15 f.; 242, 20 f.; S. VIII. 248, 19; 249, 3 (ὁ παντοκράτωρ θεός); S. IX. 254, 11; 259, 17; S. X, 267, 23 f.; 269, 15 f.; S. XXVIII. 343, 7 f.; Fragm. 353, 5; 357, 8; 354, 7. 25; 369, 10 und so noch an zahlreichen Stellen mit und ohne Artikel.
14) S. XXIII. 332, 15.
15) S. XII. 280, 6.
16) Fragm. 358, 1; H. d. H. bei B.-B. 128 u. ö.
17) Ep. V. 174, 27 f.; 176, 19; 178, 11; 179, 12; S. III. 228, 1. 2. 9. 12. 16; S. IV. 230, 1. 3; Ep. IX. 192, 25; deitas significat substantiam divinam incorporeamque: Tragoed. 205, 21 f.; et passim (lat.: deitas u. divinitas).
18) Ep. V. 177, 1; Anath. II. c. C. 213, 1. 3; S. XVII. 296, 8; S. XIX. 316, 8; 317, 4 (M. M.); S. XXI. 329, 17 f.; 330, 9; S. XXVIII. 343, 5; Fragm. 358, 10.
19) Ep. V. 178, 13. 22 f.; S. IV. 229, 4 f. 13 u. ö.
20) Tragoed. 205, 22. 26; S. XVIII. 298, 20; 299, 16 f.; 305, 11.

deitatis[1]), divina essentia[2]), deitatis essentia[3]), die *οὐσία*, die Mensch geworden ist (d. i. *ἐνανθρωπήσασα*)[4]), die nichtkörperliche Natur[5]), domini natura[6]), *ὁ μονογενής*[7]), *ὁ υἱός*[8]), *ὁ θεότητος κτήτωρ*[9]), *ὁ τοῦ παντὸς κτίστης*[10]), opifex naturae[11]), *ἡ δημιουργὸς τῶν χρόνων θεότης*[12]), creator[13]), rex[14]), *ὁ τῶν ὅλων δεσπότης*[15]), *δεσπόζων τοῦ παντός*[16]), ille qui es natura[17]).

Es handelt sich beim Erlöser um den wahren Gott: das ist die eine Seite; die andere aber zeigt menschliche, kreatürliche Verhältnisse. Die Wichtigkeit gerade der menschlichen Seite Christi hat Nestorius mit allen Akzenten betont. Was am Erlöser Gesicht und Form der Kreatur trägt, das sprach er als einen vollkommenen Menschen an. „Ein Mensch, der in seinem Wesen vollkommen“[18]); „vollkommenen Menschen (nenne ich den Christus)“[19]); „er ist von unserer Natur auf natürliche Weise, das ist wahr; denn er war auch Mensch wie auch wir“[20]). Eine vernünftige Seele und ein Leib sind dieses Menschenwesens Bestandteile[21]). Nicht ein „Phantom“

---

1) S. X. 271, 8.
2) Anath. II. c. C. 212, 16.
3) S. X. 269, 27 (270, 26); 270, 4 (dei ess.); S. XVIII. 307, 25 f.; S. XXX. 348, 19; vergl. S. V. 232, 13.
4) Theop. 210, 21. 24 f.; 211, 8 ff.
5) Theop. 209, 19.
6) Anath. VIII. c. C. 215, 6.
7) Anath. VII. c. C. 214, 15; vergl. 17; S. XVIII. 306, 5; cf. Logid. 217, 21.
8) S. II. 226, 14; vergl. 227, 4 (aber nicht 6); S. V. 232, 3; S. X. 274, 17; 275, 3. 6; S. XVIII. 305, 25; vielleicht auch S. XX. 327, 24 (*υἱὸς αἰώνιος κατὰ τὸ κεκρυμμένον*); vergl. Logid. 217, 18. 21.
9) S. V. 233, 6.
10) a. a. O. 241, 1 f.
11) S. VII. 243, 24.
12) S. VIII. 245, 18 f.
13) S. IX. 252, 10.
14) S. IX. 261, 7.
15) S. XI. 277, 21; S. XVIII. 298, 18. 20; 301, 15.
16) Fragm. 358, 3.
17) Fragm. 360, 5.
18) Fragm. 361, 10.
19) S. XXIII. 332, 16.
20) S. XIV. 285, 8 ff.
21) S. V. 234, 18 f. (*ψυχὴ ἀνθρωπίνη καὶ σάρξ*); H. d. H. bei B.-B. S. 63: das Fleisch und die vernünftige Seele; ebenso S. 155;

also oder „die blosse Fassung eines Menschen" war am Erlöser, sondern „menschliche Natur und (menschlicher) Leib" samt einer „vernünftigen Seele, welche dachte und Schlüsse zog in der den Menschen natürlichen Weise"[1]).

Mit mannigfachen Bezeichnungen suchte Nestorius dieses Menschenwesen zu greifen und zu erfassen, bald von dieser, bald von jener Richtung auf das Ganze hinstrebend. Hier sind diese Bezeichnungen: *ἡ τοῦ σώματος φύσις*[2]), *σῶμα*[3]), corporis substantia[4]), corporatus homo[5]), *σάρξ*[6]), carnis substantia[7]), die *οὐσία*, welche menschlich gehandelt hat (d. i. *ἀνθρωπίσασα*)[8]), substantia hominis[9]), *ἡ τῆς ἀνθρωπότητος φύσις*[10]), humana natura[11]), *ἀνθρώπου φύσις*[12]), ea quae secundum nos est natura[13]), natura secundum Adam[14]), *ἄνθρωπος*[15]), ein Mensch im Fleische[16]),

---

cf. S. IX. 261, 7 (animata regis purpura) u. Anath. Syr. XI. 222, 22 (animata caro anima rationali).

1) H. d. H. bei B.-B. S. 155.

2) Ep. V. 176, 9; S. XX. 323, 11.

3) Ep. V. 178, 21; Theop. 209, 19; Keph. 219, 5 („der konkrete Leib"); S. II. 227, 4; S. X. 267, 22 f.; S. XV. 289, 21; S. XVIII. 307, 19. 16 (corpus, quod parebat); Fragm. 354, 25; 356, 23. 25; 357, 4.

4) S. X. 268, 10.

5) S. XIX. 315, 16 f. (M. M.).

6) Ep. V. 179, 1. 11; Ep. IX. 193, 2; Tragoed. 205, 23; Anath. I. c. C. 212, 10; II. 212, 15; 213, 1. 2. 4; IV. 214, 1; XI. 216, 8; XII. 217, 2; S. III. 228, 6. 16; S. IV. 229, 15; S. V. 237, 23 f.; 239, 26; 240, 21. 23; S. VIII. 248, 7. 11; et passim.

7) S. XVIII. 304, 14.

8) Theop. 210, 19 u. 22; 210, 25–211, 1.

9) Anath. III. c. C. 213, 8 u. 9.

10) S. IV. 229, 5. 9; S. XVIII. 307, 24 f.

11) S. IV. 230, 8; S. X. 267, 9; S. XXI. 329, 18; 330, 9; S. XXVII. 337, 23; 338, 4; 339, 10; S. XXX. 349, 7; Fragm. 360, 16.

12) S. VIII. 245, 20 (indirekt); S. XVIII. 309, 5.

13) Anath. I. c. C 212, 6.

14) S. IX. 251, 16 f.

15) S. V. 232, 12; 239, 30; 240, 14; Anath. V. c. C. 214, 3; VII. 214, 4; X. 216, 7; S. VIII. 248, 8. 12. 19; 249, 1 ff.; S. VII. 243, 25; S. IX. 251, 18: 254, 1; 252, 10; 259, 17. 2 ff.; S. X. 268, 18; 270, 5. 6; 274, 9; S. XI. 278, 3; S. XII. 280, 6; S. XIV. 283, 26; 284, 5; S. XVII. 296, 9; S. XVIII. 307, 21; 308, 16. 19; 309, 4. 7; 310, 19; 313, 1; S. XIX. 316, 7. 11 (M. M.); S. XXV. 335, 21. 22; S. XXVIII. 343, 5; Fragm. 352, 1. 12; 357, 18; cf. „puer" S. VIII. 246, 15. 20; 247, 3.

16) S. VIII. 248, 17 f.

vir, qui visibilis fuit [1]), *ὁ φαινόμενος* [2]), ille (qui unitus est) [3]), secundus Adam [4]), *ὁ ἀναληφθείς* [5]), *ἀνθρωπότης* [6]), essentia humanitatis [7]), *τὸ θνητόν (ὁ?)* [8]), das Sichtbar-Gemachte [9]), *ἡ φαινομένη φύσις* [10]), visibilis forma [11]), id quod videtur et paret [12]), persona, qua videtur et paret (sc. Christus) [13]), die geschaffene Natur [14]), *ἡ φορουμένη φύσις* [15]), die *οὐσία*, welche angenommen wurde [16]), massa nostra [17]), persona debentis naturae [18]), primitiae massae (naturae nostrae) [19]), natura nostra [20]), *μορφὴ δούλου* [21]), *μορφή* schlechthin [22]), hominis forma [23]).

Das Wesen, dem alle diese Namen direkt eignen, ist in der Zeit ins Dasein getreten. Nestorius redet von ihm als von dem, „der gestern geboren wurde" [24]). „Geworden ist dieser, er war nicht von Ewigkeit her" [25]).

---

1) S. X. 272, 3 f.; S. XXI. 330, 14.
2) S. III. 228, 7; S. IX, 262, 4; S. XXIV. 334, 24 f. 28; 335, 3; S. XXV. 336, 2 f. 6 f. 8; S. XXVII. 339, 12 f.
3) Anath. X. c. C. 216, 5 f.; cf. *ὁ φορρύμενος* S. IX. 262, 3.
4. S. IX. 256, 27 (26); vergl. 257, 9.
5) Fragm. 354, 8.
6) S. II. 226. 22; S. V. 235, 6; 242, 13; S. VIII. 245, 24; 247, 6; S. IX. 263, 17; 271, 12. 22; 276, 2; S. XII. 281, 3; S. XIV. 282, 21; S. XVI. 293, 13 et passim.
7) S. X. 269, 27.
8) S. V. 242, 20 f.
9) S. VI. 243, 12; S. XVIII. 299, 19.
10) S. X. 267, 12 f.; S. XXI. 330, 10.
11) S. X. 276, 8 f.
12) S. XVIII. 299, 11.
13) S. XXX. 348, 18.
14) S. XII. 280, 16; S. XXI. 330, 2; S. XXV. 335, 26.
15) S. X. 276, 9 f.
16) Theop. 211, 6 f. („mit dem Ausdruck ‚Mensch' [zeigen wir an] die *οὐσία*" etc.).
17) Anath. I. c. C. 212, 7.
18) S. IX. 255, 20 f.; 256, 19.
19) S. IX. 257, 24; S. XIX. 319, 18 f. (M. M.).
20) S. XIX. 321, 15 f.; vergl. 7 ff.; S. XVIII. 298, 18.
21) S. IX. 254, 9. 11. 14 f.; Anath. VI. c. C. 214, 7; VIII. 215, 3. 8; IX. 215, 8; S. X. 275, 3; Fragm. 354, 8; 358, 2; H. d. H. bei B.-B. an mehreren Stellen.
22) S. IX. 263, 13; 276, 4 (beidemal in der Form: *ἡ θεοδόχος μορφή*). Nach Bethune-Baker a. a. O. S. 64 Anm. 1 lässt sich dieses *μορφή* in H. d. H. zahlreich belegen.
23) S. X. 272, 7; *ναός* u. ä. siehe S. 32.
24) S. XIV. 282, 2.
25) S. V. 235, 7 f.

Dies Wesen heisst „nach vielen Äonen geschaffen“ [1]), „dem Anfang unterworfen“ [2]), nach der übrigen Schöpfung gebildet [3])“, „von späterem Ursprung“ [4]); „wenn einer es wagt, die Knechtsgestalt für anfangslos gleich dem Gottlogos und diesem gleich ungeschaffen auszugeben, . . . der sei Anathema!“ [5]) Es ist aber das Menschliche am Erlöser geschaffen „aus (von) der Jungfrau und in der Jungfrau“ [6]) und trägt darum auch den Namen „das im Mutterleibe Gebildete“ [7]). Doch es ist nicht geworden auf dem Wege natürlicher Zeugung, sondern durch eine Wundertat der Gottheit [8]); und es wird dieses Wunder von Nestorius bald dem Vater, Sohn und Hl. Geist zumal [9]), bald Gott überhaupt [10]), bald — und das ist die Regel — dem Hl. Geiste [11]), einmal auch dem Gottlogos selbst [12]) zugeschrieben. Trotz dem Wunder aber hat jenes Menschenwesen die Abfolge der natürlichen Entwickelungen durchlaufen müssen. „Geboren ist er worden und hat Zeit gebraucht zu den Stufen des Wachstums und ward getragen im Mutterleibe die naturgesetzliche Zahl der Monate“ [13]). „Er wuchs die Monate hindurch und wurde nach und nach zusammengesetzt (compositus) im Mutterleibe“ [14]). Ein Abkömmling abrahamischen Ge-

---

1) S. IX. 269, 25 ff.; cf. Tragoed. 205, 23; S. XXV. 335, 26; S. XII. 280, 16.
2) S. XXI. 331, 5 f.
3) S. X. 271, 12.
4) S. IX. 270, 6; 263, 17 f.; vergl. S. XX. 327, 24: *κατὰ τὴν δρωμένην οὐσίαν ἀρτίτοκον.*
5) Anath. VI. c. C. 214, 6 ff.; VII. 214, 14 f.
6) Anath. VII. c. C. 214, 14 f.; S. II. 227, 5; S. VIII. 246, 5; S. XXVII. 338, 5; S. IX. 252, 13 f.; 256, 27; 257, 1; S. XIV. 283, 10 f.
7) S. IX. 262, 7 (259, 5); cf. Anath. Syr. IX. 221, 30.
8) S. IX. 251, 15 ff.; vergl. a. a. O. 259, 5; 252, 8 f.
9) H. d. H. bei B.-B. S. 186.
10) S. IX. 251, 16 f.; vergl. 14.
11) S. II. 227, 5; S. VIII. 246, 1 f.; S. IX. 252, 13 f.; vergl. 11; 259, 5; 262, 8; cf. Anath. Syr. IX. 221, 30.
12) Anath. VI. c. C. 214, 7 ff.
13) S. XXVII. 338, 2 ff.; S. VIII. 247, 17 ff.
14) S. VIII. 246, 6 f.; S. X. 268, 8 f.; Tragoed. 205, 23 (composita est caro et creata); S. XXVII. 339, 13; Ep. V. 179, 8 (*ἡ κατὰ μικρὸν αὔξησις*).

schlechtes[1]) und Spross Davids[2]) wird darum in ihm der Welt gegeben, und die Menschheit mag ihn grüssen mit dem Rufe: ὁμοούσιος ἡμῖν[3])!

Aber so stark die Zugehörigkeit dieses Wesens zum Reiche des erdgeborenen Menschen erscheint, es geht dennoch in irgend einem Sinne über das Mass irdischen Herkommens hinaus; wenigstens hat Nestorius beifällig vom hl. Paulus gesagt, dieser wolle auch nicht in der Ordnung der „Menschheit" den Moses und Jesus auf die gleiche Stufe gestellt wissen[4]).

II. Das Problem der Verbindung.

Der vollkommene Mensch und der vollkommene Gott — das sind für des Nestorius Christologie unverrückbare Tatsachen. Es erhebt sich also die Frage nach ihrer Einheit, Zweifaltigkeit oder radikalen Trennung. Nestorius schreibt über das Leben Jesu mit festen Buchstaben: εἷς Χριστός. Und er versucht vielerlei Wege, um diese von ihm behauptete Einheit von Mensch und Gott auch im Begriffe zu erlangen.

Fürs Erste: welches war die Tat, durch die aus den Zweien Einer wurde? Man kann sagen: Es hat die göttliche Natur die menschlichen Dinge sich zu eigen gemacht (οἰκειοῦσθαι)[5]). Oder: es hat der Logos die menschliche Natur wie ein Kind angezogen (ἐνδύεσθαι, περιβάλλεσθαι)[6]), sie also an sich getragen (φορεῖν)[7]). Wiederum: er hat Wohnung genommen im Leibe wie in einem

---

1) S. V. 238, 23 ff.; 239, 14 ff.
2) S. VIII. 248, 9.
3) Ep. IX. 192, 16; S. V. 235, 1 f.; S. XXVII. 340, 6 f.; H. d. H. bei B.-B. S. 177.
4) Ὃς οὐδὲ κατὰ τὴν τῆς ἀνθρωπότητος τάξιν . . . ἀξιοῖ ἐξισοῦσθαι τὸν Μωσέα τῷ Ἰησοῦ. (Cf. Hebr. 3, 2) S. V. 241, 3 ff.
5) H. d. H. bei B.-B. S. 138: Er hat die „Menschheit" in eine οἰκειότης mit seinem eigenen Bilde gebracht; vergl. S 167, bes. S. 179 Anm.[5]); S. 186; Ep. V. 178, 22 f.: Ὡς οἰκειοῦσθαι τὰ τούτου (sc. ναοῦ oder σώματος) τὴν τῆς θεότητος φύσιν.
6) Τὴν ἡμετέραν ἐνεδύσατο φύσιν, S. XIV. 287, 19; ὅτι μορφὴ θεοῦ ὑπάρχων μορφὴν περιβέβλημαι δούλου Fragm. 358, 1 f.; vergl. S. IX. 258, 3 ff.; S. X. 266, 10 f.; S. XII. 280, 7 f.; S. XVIII. 298, 18 ff.
7) S. IX. 262, 3; 253, 19 — 254, 1 (gerere).

Tempel (ἐνοικεῖν, inesse, κρύπτεσθαι (in)habitatio, ἐπιδημία, οἰκήτωρ, ναός = σῶμα)[1]). Oder: der Logos hat den Menschen an sich genommen (ἀναλαμβάνειν — ein Lieblingsausdruck des Nestorius —, ἀναδέχεσθαι, accipere suscipere, assumere, λαμβάνειν, susceptio)[2]). Auch: er lebte in Gemeinschaft (κοινωνία) mit der Menschennatur[3]); er war bei den Geborenen (συνεῖναι, commanere)[4]); es kam der Gottlogos zum Menschen (συμπαρελθεῖν)[5]); schliesslich: das Menschliche wurde zum Werkzeug des Göttlichen (ὄργανον, manus)[6]).

Das sind nun alles mannigfach schillernde Bezeichnungen, Gleichnisse, wenn man will. Was sie andeuten und meinen, enthüllen deutlicher die folgenden Ausdrücke, mit welchen Nestorius das Werden und Sein des εἷς Χριστός weiterhin zu begreifen sucht: ἕνωσις (sc. τῶν φύσεων)[7], unitum esse[8]), συνάφεια[9]), socie-

1) Ἐνῴκησεν ὁ υἱὸς ἐν τῷ σώματι, S. II. 227, 4; deus verbum . . qui erat in templo, S. XVII. 340, 9 ff.; ὁ κεκρυμμένος θεός, S. XVIII. 343, 7 f.; S. VI. 243, 11 f.; S. XV. 289, 16 f.: habitationem dicimus de Christo et templum deitatis; S. V. 237, 23 f.: ἡ δι' ἀνθρωπίνης σαρκὸς τοῦ δεσπότου . . ἐπιδημία Χριστοῦ. S. XV. 292, 5 f.: τοῦ βρέφους οἰκήτωρ. Vergl. S. X. 270, 7 ff.; S. XI. 278, 3 f.; S. XVIII. 306, 8 et passim.

2) Εἰπὲ τὸν ἀναλαβόντα, ὅτι θεός· πρόσθες τὸν ἀναληφθέντα, ὅτι δούλου μορφή, Fragm. 354, 7 f.; S. V. 239, 17 f.: τὸ τῆς φύσεως κοινὸν . . . ἀναδέχεται. S. IX. 254, 4 ff.: δούλου μορφή, ἣν ἔλαβε. Anath. I c. C. 212, 10 f.; III. 213, 9; V. 214, 3; Anath. IX. c. C. 215, 8 ff. (forma servi . . . quae est ad deum v.); S. XVIII. 305, 11; 306, 13 f.; 309, 19 f.; 310, 18 ff. et passim.

3) Τῇ πρὸς τὸ τῆς φύσεως παθητὸν κοινωνίᾳ, S. V. 239, 20 f.

4) S. VIII. 246, 1 ff., 8, 9; S. XIV. 286, 5: συνεῖναι γεγεννημένῳ.

5) Τέτοκεν ἄνθρωπον συμπαρελθόντος αὐτῷ τοῦ θεοῦ λόγου Fragm. 352, 11 f.

6) S. VIII. 247, 5 ff.: ἀνθρωπότης τῆς τοῦ θεοῦ λόγου θεότητος ὄργανον. S. IX. 252, 10 f.: ἄνθρωπος θεότητος ὄργανον; a. a. O. 260, 9 f.: laudo tanquam manum deitatis in vitam me eripientis.

7) S. V. 242, 15; Ep. I. 166, 19 f. (dominica in homine unio); Ep. VII. 185, 14 (unitio ineffabilis); Ep. IX. 192, 3 f.; Ep. XI. 196, 19; Tragoed. 205, 25 (unitas); Theop. 211, 3 ff.; Anath. VII. c. C. 214, 17; S. IV. 230, 6; S. IX. 254, 3. 16; S. X. 276, 15; S. XVIII. 303, 19 f.; 309, 4; S. XII. 280, 1. 3 (S. XIX. 316, 10 (M. M.) Überaus häufig im H. d. H.

8) Ep. V. 178, 22 (ἑνοῦσθαι); Anath. I. c. C. 212, 6; X. 216, 5; XI. 216, 8; S. X. 267, 9; S. XVIII. 303, 3. 4; S. XIX. 319, 15

9) Ep. V. 176, 17; 178, 21; S. V. 241, 4; Anath. II. c. C. 212, 15; III. 213, 6 (conjunctio); Anath. III. c. C. 213, 9 (connexio)

tas[1]), (consortium)[2]), communitas[3]), *συνάπτεσθαι* (conjunctum, connexum esse)[4]), sociatum esse[5]).

Indes Nestorius spürt selbst, dass alle diese Darstellungsmittel für die erhabene Höhe ihres Zweckes unzulänglich sind. „Wunderbar, alle Vernunft übersteigend" nennt er jene *ἕνωσις* in einem Schreiben an Alexander von Hierapolis[6]); und in einem anderen Briefe heisst er sie „unsagbar[7])". Es ist trotzdem möglich, dass er zu Zeiten jene Formeln für überaus zutreffend und einzig passend erachtete, besonders angesichts gegnerischer Aufstellungen von gefährlicher Tragweite. Sei dem nun wie immer: auf jeden Fall ist es für uns unmöglich, von diesen Punkten aus des Nestorius wahre Ansicht zu erkennen. Dass gerade der Gegensatz zu Cyrill von vornherein auf ihn den Schein wirft, als stünde er mit seiner Terminologie, speziell mit *συνάφεια*, auf dem entgegengesetzten Extrem, macht die Sache nur komplizierter.

So bleibt noch die andere Frage zu stellen: Mit welchen metaphysischen Kategorien benennt Nestorius das Resultat jener *συνάφεια*, *ἕνωσις* etc.? Es handelt sich hier um das eigentliche Arsenal der christologischen Kämpfe: um die Begriffe *οὐσία*, *φύσις*, *ὑπόστασις*, *πρόσωπον*. Vor allem mag festgestellt sein, dass Nestorius den Unterschied zwischen *οὐσία* und *φύσις* oft vollständig verwischt; so schreibt er in seiner Apologie: Die *οὐσία* der Gottheit . . . in der *οὐσία* des Fleisches und das

---

S. VI. 243, 15 (conjunctio); S. IX. 263, 18; S. X. 267, 5; 268, 18 (conj.); S. X. 275, 10. 12; S. XII. 280, 18; S. XV. 292, 2; S. XXVII. 337, 22 u. 340, 17 (conjunctio); Fragm. 354, 9. 15; 357, 14 f.; Fragm. 360, 6 (conjunctio); S. XIV. 283, 17.

1) Anath. VIII. c. C. 215, 5; S. IX. 263, 18; S. X. 267, 5; Fragm. 360, 6.

2) (Anath. Syr. XII. 223, 3.)

3) Anath. X. c. C. 216, 6.

4) S. VIII. 247, 8; S. IX. 262, 12; S. X. 274, 17; 275, 6; S. XI. 278, 3; Fragm. 354, 25; Anath. VIII. c. C. 215, 7; S. V. 242. 15. 21; S. VII. 243, 24; S. IX. 262, 14. 16; S. X. 275, 10. 12; S. XII. 280, 18; S. XVIII. 299, 5. 6; S. XXV. 335, 22; S. XXVII. 338, 5. 6. 15; 340, 7; S. XXX. 348, 14. 18.

5) S. VIII. 246, 8.

6) Ep. XI. 196, 19.

7) Ep. IX 192, 3 f.

Fleisch . . . in der *φύσις* . . . der Gottheit[1]). An anderer Stelle: „. . . dass so die Natur des Menschen (der Menschheit Christi sc.) sollte erhöht werden. Aber eine *οὐσία*, die nicht mehr Menschen-*οὐσία*, sondern *οὐσία* des Gottlogos ist, kann nicht mehr Ehre oder Erhöhung erlangen"[2]). Für *φύσις* im Sinne von *οὐσία* gebraucht er sodann in der Christologie zweifellos auch *ὑπόστασις*. „Gott wird die Natur in der Union sein (bei der Statuierung einer *μία φύσις*), und nicht die *ὑπόστασις* der Menschheit (sc. wird die Natur der Union sein)"[3]). „Er (Christus) ist eine einzige *ὑπόστασις* oder Natur"[4]). So kann er Cyrills *ἕνωσις ὑποστατική* als eine *ἕνωσις φυσική* ansehen und bezeichnen[5]). So kann er schreiben: „Der Gottlogos ist Gottlogos durch seine eigene *ὑπόστασις* in der Weise, dass er seine eigene Natur in der Union behält"[6]). Es findet sich sogar der Ausdruck *φυσικὴ ὑπόστασις*[7]). Neben diesem Sprachgebrauche läuft aber ein anderer, der *φύσις* (*οὐσία*) und *ὑπόστασις* als mehr oder weniger eigentümliche Momente erscheinen lässt. So in der Formulierung der gegnerischen Ansicht als einer *ἕνωσις φύσεως καὶ ὑποστάσεως*[8]). So in dem merkwürdigen Ausdruck *φυσικὸν καὶ ὑποστατικὸν πρόσωπον*[9]).

---

1) H. d. H. bei B.-B. S. 151: „Die *οὐσία* der Gottheit ist gewahrt und ist leidlos, während sie ist in der *οὐσία* des Fleisches; und das Fleisch bleibt auch in der *οὐσία* von Fleisch, während es ist in der Natur und Person der Gottheit." S. 152 nochmal.

2) H. d. H. bei B.-B. S. 152 (gemeint ist: Wenn eine Verwandlung der *ἀνθρωπότης* in die *θεότης* stattgefunden hätte bei der Menschwerdung, könnte nicht von „Erhöhung" die Rede sein.) Vergl. ferner H. d. H. S. 144, 153 u. 156 u. ö.; S. IX. 254, 4 ff. mit Ep. III. 171, 6 ff.; S. X. 269, 16 ff. mit 269, 27 f.; S. III. 230, 6 mit S. XII. 280, 1 f. Dagegen S. XXI. 329, 17 ff.: . . . dass durch die Vermischung und Durcheinandermengung jede von ihnen (den Naturen!) aus ihrem eigenen Wesen (*οὐσία*) herausfällt usw.; H. d. H. S. 157 u. ö.

3) H. d. H. bei B.-B. S. 185.

4) a. a. O. 187.

5) H. d. H. bei B.-B. S. 184; 185 u. ö.

6) H. d. H. bei B.-B. S. 186.

7) H. d. H. bei B.-B. S. 155; 157.

8) H. d. H. bei B.-B. S. 155: eine Union von Natur und *ὑπόστασις* (q'nômâ); vergl. S. 186: *φυσικὴ καὶ ὑποστατικὴ ἕνωσις*.

9) H. d. H. bei B.-B. S. 99 (= *ἓν πρόσωπον τῶν δύο φύσεων καὶ ὑποστάσεων*).

So in der Nebeneinanderstellung von ὑπόστασις καὶ φύσις[1]). Der eigentliche Inhalt des nestorianischen ὑπόστασις erscheint wohl in folgenden drei Stellen: „Nicht zum Scheine ohne Hypostase (q'nômâ) (kam der Gottlogos)"[2]); „sie (die Antiochener) fassen die Naturen nicht ohne ὑποστάσεις noch die Termini als existierend im Verstande ohne die ὑποστάσεις der Naturen . . . Cyrill sagt, sie nähmen die Termini, um die Naturen einzig in der Idee zu unterscheiden, und er selbst nimmt die Idee der Naturen nicht so, dass sie in ihren οὐσίαι existieren, sondern ohne ὑπόστασις und ohne Subsistenz[3]) nehmen sie ihren Ursprung und verzehren sich selbst im Verstande"[4]); „er (Christus) ist nicht eine einzige ὑπόστασις oder Natur; denn die Gottheit ist nicht eingegrenzt im Leibe, wie es der Fall ist mit allen Naturen, welche zu einer ὑπόστασις geeint sind; denn diese sind beschränkt durch die Natur, welche sie eingrenzt in ihrer Existenz (yâthâ), und sie haben keine Existenz getrennt voneinander"[5]). Also die ὑπόστασις ist einmal die Gewähr dafür, dass etwas nicht ein blosser Schein bleibe; sodann gelten Naturen mit ὑποστάσεις nicht als rein abstrakte Ideen, sondern als in οὐσίαι gegründet, in der Tat und Wahrheit existierend; endlich: was eine ὑπόστασις ist, besteht selbständig. Die Seele getrennt vom Leibe oder den Leib getrennt von der Seele würde Nestorius darum eine φύσις, vielleicht eine οὐσία sogar, aber nie eine ὑπόστασις nennen[6]). Das will heissen: Man kann bei Nestorius ohne Bedenken οὐσία und ὑπόστασις gleichsetzen, wenn man nur nicht ausser acht lässt, dass ὑπόστασις vor οὐσία noch einen besonderen Akzent der Selbständigkeit voraus hat[7]). Auf keinen Fall aber hat Nestorius beim

1) H. d. H. bei B.-B. S. 186; hieher würde auch die Stelle Theop. 209, 19 f. gehören, falls sie im Griechischen nach Loofs (210, 1) lautete: ὑπόστασιν μόνης τῆς φύσεως τῆς σαρκωθείσης θεότητος, da der Genitiv epexegeticus ist. Vergl. Keph. 220 1 ff. (von zweifelhafter Echtheit).
2) H. d. H. bei B.-B. S. 150.
3) Das syrische Wort dafür gibt Bethune-Baker nicht an.
4) H. d. H. bei B.-B. S. 170, [1].
5) H. d. H. bei B.-B. S. 187.
6) Vergl. H. d. H. bei B.-B. S. 185 unten: „Denn weder ist der Leib ohne die Seele lebend durch seine eigene ὑπόστασις" usw.
7) Vergl. z. B. die oben S. 28 unter 6) zitierte Stelle.

christologischen Gebrauche von *ὑπόστασις* das im Auge, was die Theologen damals in der Trinität zum Unterschiede von der *οὐσία* als die *τρεῖς ὑποστάσεις* zu bezeichnen anfingen; was nachmals das Chalcedonense in der Christologie als *μία ὑπόστασις* proklamierte; was die lateinische Theologie unter der una persona Christi bekennt. Wie fern ihm solche Deutung lag, wie aber dennoch die Möglichkeit dieses Sprachgebrauches immerhin in seinem Gesichtsfelde aufstieg, ja für den Bereich der trinitarischen Theologie schon greifbare Gestalt gewonnen hatte[1]), das zeigt klar folgende Frage an Cyrill: „Sag, was du dann meinst mit einer hypostatischen Union! Möchtest du haben, dass wir *ὑπόστασις* als *πρόσωπον* verstehen, so wie wir von einer *οὐσία* der Gottheit und drei *ὑποστάσεις* sprechen, indem wir unter den Hypostasen *πρόσωπα* verstehen“ [2])? Man muss beachten, dass Nestorius in diesem Zusammenhange alle nur erfindbaren Auslegungen der *ἕνωσις ὑποστατική* ausklügelt und ad absurdum führt; er traut im Grunde solchen Gebrauch von *ὑπόστασις* für *πρόσωπον* dem Cyrill selbst nicht zu; jedenfalls sähe er darin nur eine sonderbare Grille. Für ihn gibt es zur Bezeichnung des tiefsten Einheitsgrundes in Christus nur den Terminus *πρόσωπον*[3]).

Zunächst gewinnt es nun den sicheren Anschein, als behaupte Nestorius im Erlöser zwei *πρόσωπα*. „Und so wurde Gott inkarniert in einem Menschen in Seinem eigenen *πρόσωπον*. Und er machte sein *πρόσωπον* zu Seinem eigenen *πρόσωπον*. Und da ist keine Herablassung dieser vergleichbar, dass sein *πρόσωπον* Sein eigenes *πρόσωπον* werden sollte, und dass Er ihm Sein *πρόσωπον*

---

1) Im S. I. 225, 13 f. sagt er selbst: *Κοιναὶ γὰρ αἱ τῆς τριάδος ἐνέργειαι καὶ μόναις ὑποστάσεσι τὴν διαίρεσιν ἔχουσαι.*

2) H. d. H. bei B.-B. S. 178.

3) Aufs engste berührt sich damit allerdings der Gebrauch von *κύριος, μονογενής, υἱός* u. dgl. (cf. unten), dem Nestorius reichlichst Raum gab, weil er in der Schrift auf jedem Blatte von dem einen Herrn, dem einen Sohn usw. las; aber eben diesen charakteristischen Gebrauch, dem eine anticyrillische Note nicht abgeht, begründet er mit der Tragweite des im *πρόσωπον* begriffenen Tatbestandes. (Gelegentlich rückt sogar *μορφή* in die Nähe des Prosopenbegriffes; vergl. H. d. H. bei B.-B. S. 188.)

geben sollte. Darum verwendete Er sein πρόσωπον, indem Er es zu Sich nahm"[1]). „Durch Sein πρόσωπον wurde Er sein eigenes πρόσωπον; und er wurde Gottes (πρόσωπον)"[2]). „Da ist ein πρόσωπον des Sohnes, welches nämliche πρόσωπον auch die Menschheit verwendet, und eines (des) Menschen, welches nämliche auch die Gottheit verwendet"[3]). „Die Menschheit ist das πρόσωπον der Gottheit, und die Gottheit ist das πρόσωπον der Menschheit"[4]). Es muss sogar die Möglichkeit ins Auge gefasst werden, dass Nestorius aus jenen beiden Prosopen ein neues, vorher nicht vorhandenes πρόσωπον entstehen lässt und in diesem das πρόσωπον Christi erblickt. „Wir trennen nicht die Union und das πρόσωπον, welches die Folge der Union ist"[5]). (Die Einigung vollzog sich) „in das πρόσωπον der οἰκονομία, welche für uns war"[6]). Trotzdem kann das alles nicht die wahre Meinung des Nestorius sein. Denn er hat keinen Zweifel gelassen, dass er einerseits nur ein einziges πρόσωπον im Erlöser annimmt: „. . . ich bekenne: Gott der Logus ein πρόσωπον, des Sohnes"[7]); (ich lobte) „ihre (der Naturen) Verbindung zu einem πρόσωπον"[8]). „In dem πρόσωπον des Sohnes ist er ein einziger"[9]); „ich sagte und hielt aufrecht, dass die Einigung war ἑνὸς προσώπου"[10]). Darin

1) H. d. H. bei B.-B. S. 131 („sein" geht auf den Menschen, „Sein" auf Gott). — Bethune-Baker hat das syr. parsôpa = πρόσωπον immer mit „person" gegeben; hier soll stets das ursprüngliche πρόσωπον wieder gesetzt werden, das ja der syrische Übersetzer mit seinem parsôpa übernommen hat. Vergl. B.-B. S. 54 und S. 219/20.

2) a. a. O. S. 134.

3) a. a. O. S. 167.

4) a. a. O. S. 94/5; vergl. S. IX. 255, 20 f.

5) a. a. O. S. 98; diesen Anschein erwecken auch Stellen wie Ep. XI. 196, 15 ff.: ἓν πρόσωπον κατὰ μίαν ἀξίαν καὶ τὴν αὐτὴν τιμήν.

6) H. d. H. bei B.-B. S. 95; vergl. S. 183: Die zwei Naturen werden ein πρόσωπον.

7) S. XXI. 331, 7 f. (wobei „Sohn" als das einigende Band der Naturen, bezw. als der eine Ausdruck für beide Naturen steht; vergl. 330, 18 f.)

8) Ep. V. 176, 15 ff.: Τὴν τούτων εἰς ἑνὸς προσώπου συνάφειαν.

9) S. XII. 280, 8 ff.; vergl. das Lemma des cod. Syr. Mus. Brit. 858 und 857 (Loofs S. 331 Anm.): Darüber, dass Nestorius sagt: Aus zweien eine Person (πρόσωπον) usw.

10) H. d. H. bei B.-B. S. 63.

lobe ich dich . . ., dass du eine Verbindung dieser (Naturen) gemacht hast zu einem πρόσωπον“ [1]). „Ich kenne nichts anderes, was zu einer Verbindung verschiedener Naturen tauglich ist, ausser allein ein einziges πρόσωπον“ [2]). „Eines ist das πρόσωπον“ [3]). „Ein πρόσωπον ohne Teilung“ [4]). Anderseits lehrt er ausdrücklich, dieses ἓν πρόσωπον der vereinigten Gottheit und Menschheit sei eben das πρόσωπον des Gottlogos. „Gott passt Sein eigenes πρόσωπον der Herablassung zu Armut und Schande an . . . und in diesem πρόσωπον wurde Er erhöht“ [5]). „Er bekleidete den Knecht mit Seinem πρόσωπον und erhöhte ihn zu Seinem Namen, der über alle Namen ist“ [6]). „In dem πρόσωπον der Gottheit wird er darum angebetet und nicht in dem irgend eines anderen. Eines ist deshalb das πρόσωπον und der Name des Sohnes“ [7]). „Die Naturen tragen das πρόσωπον eine das der anderen: deshalb gebraucht die eine Natur das πρόσωπον der anderen Natur als ihr eigenes — nicht indem beide Naturen entweder das eine oder das andere πρόσωπον unterschiedslos gebrauchen [8]), noch auch indem eine Zusammensetzung in eine vollständige Natur statthat wie (die Zusammensetzung von) Seele und Leib in die Menschennatur [9]); sondern die eine Natur gebraucht als ihr eigen ganz dasselbe πρόσωπον wie die andere“ [10]). „Eine Union hat stattgefunden in das πρόσωπον des Sohnes Gottes“ [11]). „Es ist der Sohn, der das πρόσωπον hat“ [12]). „Eine Union in Sein (Gottes)

---

1) a. a. O. S. 179.
2) a. a. O. S. 179.
3) a. a. O. S. 126.
4) a. a. O. S. 128; gerade im H. d. H. kehrt der Ausdruck ἓν πρόσωπον (parsôpâ) immer wieder; vergl. ferner Ep. III. 171, 6 ff.; Ep. V. 176, 6 f.; Ep. XI. 196, 15 f.; Λόγοι περὶ τῆς ἐπιφανοῦς μνήσεως 224, 13 f.
5) H. d. H. bei B.-B. S. 95.
6) H. d. H. bei B.-B. S. 96.
7) a. a. O. S. 96.
8) Das wäre das eine Extrem.
9) Das wäre das andere Extrem.
10) H. d. H. bei B.-B. S. 95; vergl.: „Er (Gott), dessen das πρόσωπον ist;“ a. a. O. S. 123 u. ö.
11) a. a. O. S. 181.
12) a. a. O. S. 126.

eigenes πρόσωπον" [1]). Man kann nicht darüber hinwegkommen: der Erlöser hat für Nestorius nur ein einziges πρόσωπον, und dies ist das πρόσωπον des Gottlogos. Ausdrücklich bekämpft er die Theologen aus der Gefolgschaft des samosatenischen Paulus, welche „von einem doppelten Sohn und einem doppelten Christus sprechen, sowohl in bezug auf die πρόσωπα usw." [2]). Trotzdem läuft seine Sprech- und Denkweise da und dort sicherlich in Formeln ab, die ein Fortexistieren des menschlichen πρόσωπον neben dem göttlichen nahe legen [3]). Nestorius hat nun einmal für die menschliche Natur des Herrn ein eigenes πρόσωπον statuiert, und nun steht ihm dieses bei allen Behauptungen des ἓν πρόσωπον Χριστοῦ im Wege. Er quält sich nach bestem Können damit ab. „Es ist da keine Hinzufügung zu dem πρόσωπον, wenn Er den Menschen zu Seinem eigenen πρόσωπον nimmt und nicht zu einem anderen* — nicht mit einer Unterscheidung (sc. der πρόσωπα), sondern mit einer Union in Sein eigenes πρόσωπον auch dessen, worin Er Mensch wurde. Und auf diese Weise ist sein (des Menschen?) πρόσωπον auch in Ihm und nicht in einem anderen" [4]). Hat eine Vermengung der πρόσωπα, eine Aufsaugung des menschlichen durch das göttliche stattgefunden? Davon sagt Nestorius nichts; im Gegenteil, er schreibt gegen Cyrill: „Die Union war nicht eine der πρόσωπα, sondern der Naturen" [5]).

---

1) A. a. O. S. 96.
2) H. d. H. bei B.-B. S. 82.
3) Siehe die oben S. 30 f. zitierten Stellen; vergl. immerhin S. IX. 255, 20 f. (Christus debentis suscepit personam naturae); ähnlich S. IX. 256, 19 f. (personam enim ejusdem naturae susceperat, cuius passiones in sua passione solvebat). S. XXX. 348, 18 (homo persona, qua videtur et paret); dazu d. möglicherweise unechten Anath. Syr. X. 222, 19 ff. (Christum . . . esse deum et hominem, manente unoquoque in sua persona etc), falls an diesen letzteren zwei Stellen πρόσωπον (und nicht etwa ὑπόστασις) zu lesen ist. Analog dem S. IX.: S. V. 239, 18 f.: *Τὸ τῆς φύσεως πρόσωπον;* zu S. IX. 255 und 256 vergl. auch S. Schlossmann, Persona und *Πρόσωπον* im Recht und im christlichen Dogma. Kiel 1906, S. 87 Anm. 2.
4) H. d. H. S. 96 (*statt „and not to another" ist nach B.-B. S. 96 Anm. 3 auch die Übersetzung „and not (does not take sc.) another (person)" möglich).
5) H. d. H. bei B.-B. 178.

christologischen Gebrauche von *ὑπόστασις* das im Auge, was die Theologen damals in der Trinität zum Unterschiede von der *οὐσία* als die *τρεῖς ὑποστάσεις* zu bezeichnen anfingen; was nachmals das Chalcedonense in der Christologie als *μία ὑπόστασις* proklamierte; was die lateinische Theologie unter der una persona Christi bekennt. Wie fern ihm solche Deutung lag, wie aber dennoch die Möglichkeit dieses Sprachgebrauches immerhin in seinem Gesichtsfelde aufstieg, ja für den Bereich der trinitarischen Theologie schon greifbare Gestalt gewonnen hatte[1]), das zeigt klar folgende Frage an Cyrill: „Sag, was du dann meinst mit einer hypostatischen Union! Möchtest du haben, dass wir *ὑπόστασις* als *πρόσωπον* verstehen, so wie wir von einer *οὐσία* der Gottheit und drei *ὑποστάσεις* sprechen, indem wir unter den Hypostasen *πρόσωπα* verstehen“ [2])? Man muss beachten, dass Nestorius in diesem Zusammenhange alle nur erfindbaren Auslegungen der *ἕνωσις ὑποστατική* ausklügelt und ad absurdum führt; er traut im Grunde solchen Gebrauch von *ὑπόστασις* für *πρόσωπον* dem Cyrill selbst nicht zu; jedenfalls sähe er darin nur eine sonderbare Grille. Für ihn gibt es zur Bezeichnung des tiefsten Einheitsgrundes in Christus nur den Terminus *πρόσωπον*[3]).

Zunächst gewinnt es nun den sicheren Anschein, als behaupte Nestorius im Erlöser zwei *πρόσωπα*. „Und so wurde Gott inkarniert in einem Menschen in Seinem eigenen *πρόσωπον*. Und er machte sein *πρόσωπον* zu Seinem eigenen *πρόσωπον*. Und da ist keine Herablassung dieser vergleichbar, dass sein *πρόσωπον* Sein eigenes *πρόσωπον* werden sollte, und dass Er ihm Sein *πρόσωπον*

---

1) Im S. I. 225, 13 f. sagt er selbst: *Κοιναὶ γὰρ αἱ τῆς τριάδος ἐνέργειαι καὶ μόναις ὑποστάσεσι τὴν διαίρεσιν ἔχουσαι.*

2) H. d. H. bei B.-B. S. 178.

3) Aufs engste berührt sich damit allerdings der Gebrauch von *κύριος, μονογενής, υἱός* u. dgl. (cf. unten), dem Nestorius reichlichst Raum gab, weil er in der Schrift auf jedem Blatte von dem einen Herrn, dem einen Sohn usw. las; aber eben diesen charakteristischen Gebrauch, dem eine anticyrillische Note nicht abgeht, begründet er mit der Tragweite des im *πρόσωπον* begriffenen Tatbestandes. (Gelegentlich rückt sogar *μορφή* in die Nähe des Prosoponbegriffes; vergl. H. d. H. bei B.-B. S. 188.)

geben sollte. Darum verwendete Er sein πρόσωπον, indem Er es zu Sich nahm"[1]). „Durch Sein πρόσωπον wurde Er sein eigenes πρόσωπον; und er wurde Gottes (πρόσωπον)"[2]). „Da ist ein πρόσωπον des Sohnes, welches nämliche πρόσωπον auch die Menschheit verwendet, und eines (des) Menschen, welches nämliche auch die Gottheit verwendet"[3]). „Die Menschheit ist das πρόσωπον der Gottheit, und die Gottheit ist das πρόσωπον der Menschheit"[4]). Es muss sogar die Möglichkeit ins Auge gefasst werden, dass Nestorius aus jenen beiden Prosopen ein neues, vorher nicht vorhandenes πρόσωπον entstehen lässt und in diesem das πρόσωπον Christi erblickt. „Wir trennen nicht die Union und das πρόσωπον, welches die Folge der Union ist"[5]). (Die Einigung vollzog sich) „in das πρόσωπον der οἰκονομία, welche für uns war"[6]). Trotzdem kann das alles nicht die wahre Meinung des Nestorius sein. Denn er hat keinen Zweifel gelassen, dass er einerseits nur ein einziges πρόσωπον im Erlöser annimmt: „. . . ich bekenne: Gott der Logus ein πρόσωπον, des Sohnes"[7]); (ich lobte) „ihre (der Naturen) Verbindung zu einem πρόσωπον"[8]). „In dem πρόσωπον des Sohnes ist er ein einziger"[9]); „ich sagte und hielt aufrecht, dass die Einigung war ἑνὸς προσώπου"[10]). Darin

1) H. d. H. bei B.-B. S. 131 („sein" geht auf den Menschen, „Sein" auf Gott). — Bethune-Baker hat das syr. parsôpa = πρόσωπον immer mit „person" gegeben; hier soll stets das ursprüngliche πρόσωπον wieder gesetzt werden, das ja der syrische Übersetzer mit seinem parsôpa übernommen hat. Vergl. B.-B. S. 54 und S. 219/20.

2) a. a. O. S. 134.

3) a. a. O. S. 167.

4) a. a. O. S. 94/5; vergl. S. IX. 255, 20 f.

5) a. a. O. S. 98; diesen Anschein erwecken auch Stellen wie Ep. XI. 196, 15 ff.: ἓν πρόσωπον κατὰ μίαν ἀξίαν καὶ τὴν αὐτὴν τιμήν.

6) H. d. H. bei B.-B. S. 95; vergl. S. 183: Die zwei Naturen werden ein πρόσωπον.

7) S. XXI. 331, 7 f. (wobei „Sohn" als das einigende Band der Naturen, bezw. als der eine Ausdruck für beide Naturen steht; vergl. 330, 18 f.)

8) Ep. V. 176, 15 ff.: Τὴν τούτων εἰς ἑνὸς προσώπου συνάφειαν.

9) S. XII. 280, 8 ff.; vergl. das Lemma des cod. Syr. Mus. Brit. 858 und 857 (Loofs S. 331 Anm.): Darüber, dass Nestorius sagt: Aus zweien eine Person (πρόσωπον) usw.

10) H. d. H. bei B.-B. S. 63.

lobe ich dich . . ., dass du eine Verbindung dieser (Naturen) gemacht hast zu einem πρόσωπον“ 1). „Ich kenne nichts anderes, was zu einer Verbindung verschiedener Naturen tauglich ist, ausser allein ein einziges πρόσωπον“ 2). „Eines ist das πρόσωπον“ 3). „Ein πρόσωπον ohne Teilung“ 4). Anderseits lehrt er ausdrücklich, dieses ἓν πρόσωπον der vereinigten Gottheit und Menschheit sei eben das πρόσωπον des Gottlogos. „Gott passt Sein eigenes πρόσωπον der Herablassung zu Armut und Schande an . . . und in diesem πρόσωπον wurde Er erhöht“ 5). „Er bekleidete den Knecht mit Seinem πρόσωπον und erhöhte ihn zu Seinem Namen, der über alle Namen ist“ 6). „In dem πρόσωπον der Gottheit wird er darum angebetet und nicht in dem irgend eines anderen. Eines ist deshalb das πρόσωπον und der Name des Sohnes“ 7). „Die Naturen tragen das πρόσωπον eine das der anderen: deshalb gebraucht die eine Natur das πρόσωπον der anderen Natur als ihr eigenes — nicht indem beide Naturen entweder das eine oder das andere πρόσωπον unterschiedslos gebrauchen 8), noch auch indem eine Zusammensetzung in eine vollständige Natur statthat wie (die Zusammensetzung von) Seele und Leib in die Menschennatur 9); sondern die eine Natur gebraucht als ihr eigen ganz dasselbe πρόσωπον wie die andere“ 10). „Eine Union hat stattgefunden in das πρόσωπον des Sohnes Gottes“ 11). „Es ist der Sohn, der das πρόσωπον hat“ 12). „Eine Union in Sein (Gottes)

1) a. a. O. S. 179.
2) a. a. O. S. 179.
3) a. a. O. S. 126.
4) a. a. O. S. 128; gerade im H. d. H. kehrt der Ausdruck ἓν πρόσωπον (parsôpâ) immer wieder; vergl. ferner Ep. III. 171, 6 ff.; Ep. V. 176, 6 f.; Ep. XI. 196, 15 f.; Λόγοι περὶ τῆς ἐπιφανοῦς μνήσεως 224, 13 f.
5) H. d. H. bei B.-B. S. 95.
6) H. d. H. bei B.-B. S. 96.
7) a. a. O. S. 96.
8) Das wäre das eine Extrem.
9) Das wäre das andere Extrem.
10) H. d. H. bei B.-B. S. 95; vergl.: „Er (Gott), dessen das πρόσωπον ist;“ a. a. O. S. 123 u. ö.
11) a. a. O. S. 181.
12) a. a. O. S. 126.

eigenes πρόσωπον" [1]). Man kann nicht darüber hinwegkommen: der Erlöser hat für Nestorius nur ein einziges πρόσωπον, und dies ist das πρόσωπον des Gottlogos. Ausdrücklich bekämpft er die Theologen aus der Gefolgschaft des samosatenischen Paulus, welche „von einem doppelten Sohn und einem doppelten Christus sprechen, sowohl in bezug auf die πρόσωπα usw." [2]). Trotzdem läuft seine Sprech- und Denkweise da und dort sicherlich in Formeln ab, die ein Fortexistieren des menschlichen πρόσωπον neben dem göttlichen nahe legen [3]). Nestorius hat nun einmal für die menschliche Natur des Herrn ein eigenes πρόσωπον statuiert, und nun steht ihm dieses bei allen Behauptungen des ἓν πρόσωπον Χριστοῦ im Wege. Er quält sich nach bestem Können damit ab. „Es ist da keine Hinzufügung zu dem πρόσωπον, wenn Er den Menschen zu Seinem eigenen πρόσωπον nimmt und nicht zu einem anderen* — nicht mit einer Unterscheidung (sc. der πρόσωπα), sondern mit einer Union in Sein eigenes πρόσωπον auch dessen, worin Er Mensch wurde. Und auf diese Weise ist sein (des Menschen?) πρόσωπον auch in Ihm und nicht in einem anderen" [4]). Hat eine Vermengung der πρόσωπα, eine Aufsaugung des menschlichen durch das göttliche stattgefunden? Davon sagt Nestorius nichts; im Gegenteil, er schreibt gegen Cyrill: „Die Union war nicht eine der πρόσωπα, sondern der Naturen" [5]).

---

1) A. a. O. S. 96.
2) H. d. H. bei B.-B. S. 82.
3) Siehe die oben S. 30 f. zitierten Stellen; vergl. immerhin S. IX. 255, 20 f. (Christus debentis suscepit personam naturae); ähnlich S. IX. 256, 19 f. (personam enim ejusdem naturae susceperat, cuius passiones in sua passione solvebat). S. XXX. 348, 18 (homo persona, qua videtur et paret); dazu d. möglicherweise unechten Anath. Syr. X. 222, 19 ff. (Christum . . . esse deum et hominem, manente unoquoque in sua persona etc), falls an diesen letzteren zwei Stellen πρόσωπον (und nicht etwa ὑπόστασις) zu lesen ist. Analog dem S. IX.: S. V. 239, 18 f.: Τὸ τῆς φύσεως πρόσωπον; zu S. IX. 255 und 256 vergl. auch S. Schlossmann, Persona und Πρόσωπον im Recht und im christlichen Dogma. Kiel 1906, S. 87 Anm. 2.
4) H. d. H. S. 96 (*statt „and not to another" ist nach B.-B. S. 96 Anm. 3 auch die Übersetzung „and not (does not take sc.) another (person)" möglich).
5) H. d. H. bei B.-B. 178.

So ist das Bild, wenn man in den *πρόσωπον*-Stellen das mühevolle Herausarbeiten des *ἓν πρόσωπον* aus unzulänglichem, sprödem und hundertmal widerstrebendem Gedankenmaterial erkennen will; und es ist vorsichtiger, dabei sich zu bescheiden: es war ja die Zeit, wo auch Cyrill von Alexandrien zwei Naturen und ein *πρόσωπον* verkündete — und dafür den Ausdruck nahm: *μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη*! Allein es wäre immerhin möglich, dass alle jene Stellen den Ausfluss einer festen und verhältnismässig abgeklärten Theorie des Nestorius darstellten[1]). Diese Theorie möchte dann etwa folgende sein: Der Mensch ist weder Leib noch Seele getrennt, sondern eine Natur, entsprungen der Vereinigung dieser beiden, „und ein *φυσικὸν πρόσωπον*"[2]). Dieses *πρόσωπον* soll „Menschheitsprosopon" heissen. In der Trinität wiederum besitzen drei *πρόσωπα*, Vater, Sohn und Geist,

---

1) Der Begriff *πρόσωπον* ist für Nestorius kein eindeutiger. Er schilt auf solche, „die die Maske der Gottesfurcht (= *πρόσωπον τῆς εὐσεβείας*) tragen": S. XIV. 284, 1 ff. (nach der Korrektur Baumstarks); nennt sich selbst das *πρόσωπον* der Kirche: S XXIII. 332, 13 ff.; Paulus lehre, dass durch „die Gestalt" des Christus (*τῷ τοῦ Χριστοῦ προσώπῳ*) die Geltung des Gesetzes abgetan sei: S. V. 237, 19 f. (cf. S. Schlossmann a. a. O. S. 41 [3]); der Logos hat unserthalben die Rolle eines Bettlers (*πτωχεύοντος πρόσωπον*) angenommen: Fragm 358, 5 f.; Christus hat die schuldige Natur an sich genommen, d. i. „er nahm das *πρόσωπον* der schuldigen Natur an": S. IX. 255, 20 f; cf. 256, 19 f.; er hat das *πρόσωπον* der Natur als sündelos erwiesen: S. V. 239, 18 f. (Schlossmann weist für die beiden letzten Stellen auf das von der LXX ins Griechische gebrachte פָּנִים d. A. T. hin); er ist ein Mensch durch die persona, qua videtur et paret: S. XXX. 348, 18; cf. H. d. H. bei B.-B. S. 180. Das *ἓν πρόσωπον* speziell ist in Christus Subjekt der Anbetung: Ep. III. 171, 6 ff.; cf. *Λόγοι π. τ. ἐπ. μ.* 224, 13 f.; ist das einigende Band der zwei Naturen: Ep. V. 176, 6 f.; 15 ff. S. XII. 280, 8 ff.; H. d. H bei B.-B. S. 179 et passim; ist der Träger der *ἀξία* und *τιμή*; Ep. XI. 196, 15 ff.; cf. H. d. H. bei B.-B. S. 162; insbesonders S. 124; das Resultat der Union (which results from the union: H. d. H. bei B.-B. S. 98.; cf. 183 und 128); die Offenbarung beider Naturen (through which and in which both natures are recognized: H. d. H. bei B.-B. S. 179); Gegenstand des Gehorsams für Christi Menschennatur: H. d. H. bei B.-B. S. 38/9; cf. 125; das Subjekt aller Taten und Reden Christi: H. d. H. bei B.-B. S. 126 und 187; — schliesslich eben das trinitarische *πρόσωπον* „Sohn": H. d. H. bei B.-B. S. 167 et passim.

2) H. d. H. bei B.-B. S. 188.

die eine Gottheit[1]); das πρόσωπον „Sohn“ soll „Logos-Prosopon“ genannt sein. Das Prosopon nun „ist“ ganz und gar alles, was seiner Natur zukommt[2]); das Menschheitsprosopon „ist“ die Menschheit nach allen ihren Eigentümlichkeiten, das Logosprosopon die Gottheit in ihrem ganzen Wesen. Es erfolgt aber in der Inkarnation eine Vereinigung von Gottheit und Menschheit, und es gilt nur mehr ein einziges πρόσωπον, des Logosprosopon[3]). Der Satz bleibt stehen: Das πρόσωπον „ist“ seine Natur. Dass das Logosprosopon die Gottheit „ist“, dagegen redet kein Widerspruch; aber nun in der Union müsste ja das einzige Logosprosopon gerade so gut auch die menschliche Natur „sein“! Das aber bedeutet für Nestorius: Der Logos ist nicht mehr Gott, sondern Mensch, hat sich in eine andere οὐσία oder φύσις gewandelt[4]). Wie kann diese absurdeste Ketzerei vermieden, wie kann es als möglich gedacht werden, dass das Logosprosopon das einzige bleibt, auch für die Menschheit gilt, und dass es dennoch diese Menschheit nicht „sein“ muss? Der Weg ist der: Die Menschheit Jesu behält ihr πρόσωπον, und dies Menschheitsprosopon „ist“ die ganze menschliche Natur; das Logosprosopon nimmt nun dies Menschheitsprosopon an sich und d a d u r c h die ganze Menschheit[5]). Das Menschheitsprosopon hat aber nun absolut keine Rolle mehr als die, die menschliche Natur zu „sein“ und

---

1) A. a. O. S. 167: When I mention „God the Word“, this is in regard of nature, but when I speak of Him as „Son“, this is in regard of the person: but He is one and the same God the Word.

2) Cf.: in all those things that the person by its nature is H. d. H. bei B.-B. S. 94; das „ist“ darf nicht im Sinne der Identität, sondern im Sinne einer Funktion gefasst werden; die Identität verwirft Nestorius ausdrücklich a. a. O. S. 162/3.

3) Vergl. die betr. Stellen S. 31 f.

4) It is by person that He (the Son) is distinguished (from the Father) But it is not so in regard to the union of the Godhead and the manhood. H e i s n o t b y t h e u n i o n i n a l l t h o s e t h i n g s t h a t t h e p e r s o n b y i t s n a t u r e i s, s o t h a t i n t h e o n e p e r s o n H e s h o u l d b e c o m e a n o t h e r o u s i a. H. d. H. bei B.-B S. 94

5) For He took man's person not the ousia or the nature, so that it should be either homousios with the Father or else another Son altogether and not the same. H. d. H. bei B.-B. S. 94; cf. 138/9; 180/1; 188.

so das Medium ihrer Verbindung mit der Gottheit zu werden; im übrigen ist des ganzen Christus *πρόσωπον* nur das Logosprosopon, *ἓν πρόσωπον* [1]). Es muss hier der Gedanke zugrunde liegen: Wenn irgendwo ein göttliches *πρόσωπον* in Geltung tritt, so schrumpft die Funktion aller geschöpflichen *πρόσωπα* auf jenes „Natursein" zusammen, weil das göttliche *πρόσωπον* von selbst alle Aufgaben eines Prosopons in ungleich höherem Grad und Mass löst und erfüllt [2]). So, wie wenn das göttliche *πρόσωπον* die Entelechie sämtlicher anderen *πρόσωπα* wäre [3]). Doch bleibt Platz und Notwendigkeit für ein Hinbeugen des menschlichen Willens zum göttlichen, und erst nachdem dies geschehen, erscheint das Prosopon als im wahrsten Sinne eines: „Er machte die Form zu Seiner eigenen durch Taten, so dass Er wollte, was Gott wollte, und dass da ein und derselbe Wille in ihnen beiden sein sollte und ein *πρόσωπον* ohne Teilung" [4]). —

---

1) Nor is there any addition to the person when He takes man to His own person. H. d. H. bei B.-B. S. 96; and God the Word, who is said to have become flesh, and the Son of man, is recognized through the form and person of the flesh and of the man, which (form and person) He employed that He might make Himself known to the world. H. d. H. a. a. O. S. 180; so ist die göttliche Natur wirklich unangetastet *ἀπαθής*: 186.

2) . . . with a union into His own person of that also in which He became man. And in this way his person also is in Him. H. d. H. bei B.-B. S. 96; cf. S. 131: He employed his person in that He took it to Himself.

3) Das ist keine „Union" der Prosopa, sondern ein organischer Ersatz (cf. H. d. H. bei B.-B. S. 178: The union was not one of persons, but of natures).

4) H. d. H. bei B.-B. S. 128; cf. S. 187: They (the natures) have moreover a mutual will, since the person of this is (the person) of that and (the person) of that (the person) of this.

Auch Seeberg hat neuestens (a. a. O. S. 202 [1]) eine Erklärung der Vorstellung des Nestorius von der Prosopon Einheit gegeben. Dieselbe beruht nach S. auf folgenden Voraussetzungen: 1. Jede der beiden Naturen hat ihre konkrete Einheit an der Person der anderen Natur. (Dagegen spricht m. E. H. d. H. bei B.-B. S. 94 cf.; S. 35 [4] dieser Abhandlung) 2. Also ist Gottes Person wirklich das Personelement in der menschlichen Natur geworden. (Gerade das scheint mir Nestorius in diesem absoluten Sinne ausschliessen zu wollen.) 3. Die Einigung vollzieht sich nicht zwischen zwei Naturen, müsste dann doch in der göttlichen ein Erleiden, in der menschlichen ein Vergehen angenommen

Unter Voraussetzung einer solchen Theorie erklären sich nun Stellen wie die oben S. 30 f. zitierten. „Die Menschheit ist das πρόσωπον der Gottheit, und die Gottheit ist das πρόσωπον der Menschheit“[1]), das bedeutet: Die Menschheit ist nicht die οὐσία oder φύσις der Gottheit[2]), sonst gäbe es in Christus nur eine göttliche Natur, und die Gottheit ist nicht die οὐσία oder φύσις der Menschheit, sonst gäbe es nur eine menschliche Natur, sondern die Menschheit eint sich der Gottheit in ihrem Menschheitsprosopon und die Gottheit wiederum überträgt der Menschheit ihr Logosprosopon. So „tragen“ dann „die Naturen eine der anderen πρόσωπον“, „eine Natur verwendet das πρόσωπον der anderen Natur als ihr eigenes,“ und dennoch „verwendet eine Natur als ihr eigenes dasselbe πρόσωπον wie die andere“[3]) — eben weil das Menschheitsprosopon in das Logosprosopon eingegangen ist und in diesem jetzt erscheint und nicht bloss durch dasselbe ersetzt wird. Und das war nun die Tat des

---

werden. 4. Es ist vielmehr eine freie geistige Gemeinschaft, bei der ein Teil die Autorität hat und der andere gehorsam ist. (Darin will Nest. m. E. nur eine Folge, wenn auch ein Komplementum, der faktischen Union erblicken.) 5. So wird nun der göttliche Wille auch der Wille Jesu, und zwar nicht gewaltsam, sondern vermöge des freien Gehorsams des letzteren. (Davon gilt das zu 4. Gesagte.) So fasst S. zusammen: ‚Indem N. die persönliche Gottheit setzt, denkt er mit ihr die Menschennatur, deren Person jene ist; und indem er die menschliche Person setzt, denkt er als ihre Natur und Kraft die göttliche Natur, deren Person jene ist. Da nun aber die Gottheit der Menschheit das sein will, was diese jene sich sein lassen will, so stellt in der Tat diese Vereinigung sich als ein konkretes Wesen dar, das sich zu gleicher Zeit, vom göttlichen Standort her angesehen, in einem Zustande der Erniedrigung, vom menschlichen Standpunkt aus betrachtet in einem Zustande der Erhöhung befindet.‘ (Konnte aber bei dieser Seebergschen Auffassung N. mit soviel Ernst und Schwere von einem πρόσωπον reden (cf. S. 31 f.), konnte er die ausschliessliche Geltung des göttlichen Prosopons mit solcher Schärfe beleuchten, wenn die Funktion des menschlichen Prosopons an der göttlichen Natur nach der Art des θεῖον πρόσωπον gegenüber der ἀνθρωπίνη φύσις bemessen werden darf? Seeberg bringt zuviel Biegsamkeit in die Sache durch Verwendung des reicheren Persönlichkeitsbegriffs an Stelle des primitiveren πρόσωπον aus dem 5. Jahrhundert.)

1) H. d. H. bei B.-B. S. 94/95.
2) So auch der Zusammenhang.
3) H. d. H. bei B.-B. S. 95.

Gehorsams: der Herr suchte und wollte nichts als Logosprosopon, sondern er liess dies ganz in der Funktion des Menschheitsprosopons dienen; der Herr besass die Allmacht und Höhe der Gottheit, denn sein πρόσωπον war eben doch das Logosprosopon; aber immer rechnete er es als Menschheitsprosopon[1]). —

Es mag sich mit dem ἓν πρόσωπον nun wie immer verhalten; soviel kann man erkennen: Nestorius strebt damit über die moralische Verbindung samosatenischer und ähnlicher Art schlechtweg hinaus, in seiner Absicht ist das ἓν πρόσωπον eine metaphysische Grösse. Es ist nicht entstanden auf dem Wege sittlicher Bewährung des Menschen zu Gott hin: vielmehr hat das πρόσωπον des Gottlogos aktiv eingegriffen und sich selbst zu jenem ἓν πρόσωπον gemacht[2]). Das „wie" kann unentschieden bleiben, aber das „dass" ist klar ausgesprochen. Wer wie Nestorius immerfort Untersuchungen anstellt über die οὐσίαι und φύσεις in und ausser der Union, über die Verhältnisse ihrer Eigentümlichkeiten[3]), der treibt Metaphysik; und wenn er sagt: Wie ein König als Soldat gekleidet geht, „so passt Gott sein eigenes πρόσωπον der Herablassung zu Armut und Schande, sogar bis zum Tode des Kreuzes an zu unserer Erlösung; und in diesem πρόσωπον ward er erhöht" usw.[4]): so schliesst er doch direkt das moralische Erwachsen des einen Prosopons aus der Hinbewegung eines menschlichen zum göttlichen Ich aus; desgleichen wenn er den Samosatenismus unter die Anklage auf ein doppeltes

---

1) Dies wäre dann der Sinn der dunklen Stelle H. d. H. bei B.-B. S. 126, die etwas anders zu schreiben ist: This is what obedience in all things means — that He should not require or exact anything in His own person (Logosprosopon), but in the person of him (nicht Him), whose the person is; and that He should possess His own will in that the person is properly His own (Logosprosopon), and that He should account His person to be his (nicht His) own person. Der diesem Passus vorausgehende Abschnitt rechtfertigt diese Auffassung.

2) H. d. H. bei B.-B. S. 95; 98; 94; 127; 131; 138 f. (die οἰκειότης geht vom Logos aus); 179 f; 182 (in His own natural form He made it its form); 186 cf. Anm [5]); 188.

3) H. d. H. bei B.-B. S. 94 f.; 96; 126; 138 f.; 151 f.; 162; 167; 180; 181; 183; 187.

4) H. d. H. bei B.-B. S. 95 und 96.

πρόσωπον stellt und dessen Liebes-Theorie verwirft[1]). Daneben soll sicherlich die Stelle: „Er machte die Form zu seiner eigenen durch Taten, so dass da ein und derselbe Wille sein sollte in ihnen beiden und ein πρόσωπον ohne Teilung“[2]) ihre ganze Kraft behalten. Aber sie kann nach dem ganzen Zusammenhang nicht mehr besagen wollen, als dass der menschliche Wille durch eine Art ἄσκησις in die Gleichförmigkeit mit dem göttlichen gebracht wurde, und dass damit erst ganz und gar das ἓν πρόσωπον seine Vollkommenheit fand; denn es ist ja das ἓν πρόσωπον, „durch das Er der menschlichen Natur den Sieg gab“[3]).

III. Die Folgen der Union.

Ein Prosopon und darunter vereinigt zwei vollständige Naturen: das ist die Lehre des Nestorius von der Union. „Ich bekenne mich zu dem unwandelbaren und unveränderlichen Worte Gottes in zwei Naturen, zum wahren Gott vom wahren Gotte und vollkommenen Menschen vom Stamme Davids und Abrahams“[4]). Die Vollständigkeit

---

1) H. d. H. bei B-B. S. 82; cf. 168; 182 (nor yet by honour, nor yet by a mere making worthy by grace). Das not through a commandment hat nach Bethune-Baker den Sinn: „nicht als Belohnung für die Haltung der Gebote“: Nestorius habe dies in einem früheren Teil des H. d. H. dargelegt; a. a. O. S. 182 Anm. 2)

2) He lifts Himself up to God, bringing the things that belong to His own will into conformity with the will of God, so that it should be merely the image of the archetype, not of itself; for an image is in itself without a form; but it has as its proper form that of the archetype; and both of them are the same, and the appearence is one. For by deeds He kept the form of God in bodily things from all bodily passions; and elected that God's will should be done and not that of the flesh; and made the form His own by deeds, so that He should will what He (God) willed, and that there should be one and the same will in them both, and one person, without division: This being That, and That This, while both This and That are preserved. H. d. H. bei B.-B. S. 127/28. Die zwei Willen waren ja nur insoweit distinkt, als dies bei natures united in one agreement möglich ist. A. a. O S. 187.

3) H. d. H. bei B.-B. S. 125: And He kept the person without stain and without scar; and by its means He gave victory to the human nature.

4) Armenische Nestoriana Fragm. I. W. Lüdke, Zeitschrift f. Kirchengeschichte XXIX. (1908) S. 386 (3. Heft).

der Naturen bleibt gewahrt. Es ist nicht Gott zu einem Menschen geworden; diesen Sinn hat das johanneische *σὰρξ ἐγένετο* mitnichten. „Dass . . er nicht eine Veränderung mit dem „*ἐγένετο*“ besagen will . . . (dafür) möge der Apostel Paulus eingesehen werden, der vom Herrn spricht: Christus hat uns losgekauft vom Fluche des Gesetzes, indem er für uns zum Fluche wurde. Sicherlich, wenn das „*γενόμενος*“ auf Veränderlichkeit gedeutet werden müsste, so hätte, was verflucht ist, nicht Segen spenden, hätte das Verfluchte nicht vom Fluche erlösen können“ [1]). „Was heisst *σαρκωθείς*? Nicht verwandelt an der Gottheit zu Fleisch“ [2]). „Nicht hat die göttliche Natur eine Verwandlung in Fleisch durchgemacht“ [3]). „Dass keiner den Gottlogos eine Kreatur nenne“ [4])! „Wenn du einen Darniederliegenden emporheben willst, so wirst du (nicht wahr?) mit deinem Leibe seinen Leib berühren und, indem du dich selbst mit ihm verbindest, den Niedergestossenen aufrichten; mit jenen verbunden bleibst du aber selbst, was du warst. So erachte auch jenes Mysterium der Menschwerdung“ [5]). „Es sah Gott die gefallene Natur, und mit der Macht der Gottheit ergriff er die Verstossene und hielt sie, und indem er blieb, was er war, hob er sie empor“ [6]). Gegen den Gedanken einer Verwandlung der Gottheit bei der „Menschwerdung“ richtet sich auch das Dilemma, das Nestorius dem Bischof Akacius von Melitene seinerzeit in Ephesus stellte: „Entweder muss man allzumal leugnen, dass die Gottheit des Eingeborenen Mensch wurde, oder man muss bekennen, — das ist aber gottlos, — dass die Gottheit des

1) S. XVIII. 306, 20 — 307, 5.

2) S. XIV. 287, 3 f. (*τί ἐστι „σαρκωθέντα“; οὐ τραπέντα ἀπὸ θεότητος εἰς σάρκα*).

3) S. XVII. 296, 6—9.

4) S. XVIII. 313, 7 f.; vergl. Anath. I. c. C. 212, 10; XI. 216, 12 ff.; S. IX. 253, 11 ff.; 254, 2—4; 13 ff.; S. X. 267, 5 ff.; 269. 4 f.; S. XVIII. 306, 13 ff.; S. XIX. 320, 29—321, 5; S. XXVII. 339, 6 f. (Logid. 217, 20; Anath. Syr. II. 220, 21 ff.)

5) S. IX. 253, 7 ff.

6) S. IX. 253, 4 ff.; dem entsprechend sind die auch von Nestorius gebrauchten Termini *ἐνανθρώπησις* (S. V. 242, 11; Theop. 210, 21; S. X. 275, 1 u. ö.), *σάρκωσις* (S. XIV. 287, 8; S. IX. 251, 11; 252, 14 u. ö.) und ähnliche zu erklären.

Vaters und des Hl. Geistes auch inkarniert wurden mit dem Logos" [1]). Eine Verwandlung der Gottnatur in die Menschennatur macht den Logos zum Geschöpfe des Hl. Geistes und verhindert die Kenose [2]).

Ebensowenig ist das Fleisch vergottet worden. „Das Fleisch . . . ist durch Mischung oder Vermengung ganz und gar nicht in die Substanz der Gottheit übergegangen" [3]). Es „wurde nicht verwandelt in unkörperliche Natur" [4]); „der Tempel nicht verwandelt in göttliche Substanz" [5]). „Wenn einer . . sagt, . . das Fleisch sei jener göttlichen Natur habhaft, . . oder wenn er zur Unendlichkeit der unbegrenzten göttlichen Natur, zur Gottfähigkeit es erhebt, . . der sei Anathema" [6]). Wäre die menschliche Natur Christi in der Union vergottet worden, wo bliebe da die Möglichkeit der Wunder [7])? Wo überhaupt die ganze Menschwerdung [8])?

Es hat auch keine Vermischung der beiden Naturen zu einem tertium compositum statt. „Unvermischt bewahren wir also die Verbindung der Naturen" [9])! „Was vermengst du das, was unvermengt bleibt" [10])? „Ein und dasselbe stelle ich jedermann vor, indem ich vollkommenen Gott den Christus nenne und vollkommenen Menschen, nicht Naturen, die vermischt, sondern vereinigt sind" [11]). Daher macht Nestorius dem Cyrill dessen Formel „ἐξ ὧν"

---

1) H. d. H. bei B.-B. S. 75.

2) S. XXVII. 340, 17 ff.; und H. d. H. bei B.-B. S. 152 („denn diese letztere (*οὐσία*) gehört nicht zu der Natur, welche ursprünglich sich herablässt").

3) S. X. 271, 7 f.

4) S. XIX. 321, 6 f.

5) Tragoed. 205, 26.

6) Si quis . . . ejus . . . divinae naturae carnem capacem dixerit . . : aut iterum in infinitum incircumscriptae divinae naturae coextenderit carnem ad capiendum deum . . anathema sit. Anath. II. c. C. 212, 15—213, 5; vergl. Keph. 218, 18 f.; *ἀποθεοῦν τ. ἀνθρωπότητα*, S X. 265, 4.

7) Keph. 218, 20—219, 9 („denn wenn Gott auf dem Wasser wandelt, das ist nicht verwunderlich").

8) H. d. H. bei B.-B. 96 („denn was herauskommt bei der Hinwegschaffung der Menschheit, wenn man sie nicht wahrt, das bewirkt keine Inkarnation").

9) S. VIII. 249, 1 f.; ebenso S. XII. 280, 10 f.

10) S. X. 271, 23 f.

11) S. XXIII. 332, 14 ff.

zum Vorwurf; „denn nicht aus den Naturen ist jene unaussprechliche Einheit, sondern sie ist eine solche der Naturen“ [1]). „Die Naturen bleiben immerdar *ἐν τῇ οἰκείᾳ τάξει*“ [2]).

Diese *οἰκεία τάξις* spricht sich aus in den Eigentümlichkeiten einer jeden Natur (*αἱ ἰδιότητες, τὰ ἴδια, τὰ τῶν φύσεων*), deren strenge und dauernde Sonderung scharf betont wird: Oportet manere naturas in suis proprietatibus [3]). Nach einer allerdings zweifelhaften Stelle muss den Naturen gewahrt bleiben *ὁ τοῦ πῶς εἶναι λόγος* [4]). Es erkennt „jede Natur diese Dinge als ihr gehörend“ [5]). Zu verwerfen ist die Ansicht, „dass die eigenen Dinge des Fleisches und der vernünftigen Seele und des Gottlogos eigene Dinge beide zum Gottlogos *φύσει* gehören“ [6]). Gewiss steht die Menschheit in der *οἰκειότης* der Gottheit [7]). Aber trotzdem gilt für die Christologie der Grundsatz: „Allen menschlichen Erfahrungen unterzog er sich durch die Menschheit, allen göttlichen durch die Gottheit“ [8]). Es war darum die menschliche Natur, die vom Weibe geboren wurde, nicht die göttliche [9]); die menschliche Natur, die gelitten hat [10]); die vom Engel

1) Ep. XII. 198, 1 ff. (allerdings steht dann in der lat. Übersetzung der Anathematismen gegen Cyrill zweimal ex: Anath. IV. c. C. 213, 13 und III 213 8).

2) Fragm. 354, 16; gegen eine Vermischung richten sich noch folgende Stellen: S. XXI. 329, 17 ff.; Ep. III. 171, 1 ff.; Ep I. 166, 19 ff; Ep. V. 175, 13 ff.; Theop. 210, 2 ff.; Ep. XII. 198, 6 f.; 197, 25 — 198, 1; Tragoed. 208, 15 ff. und zahlreiche andere.

3) Ep. XI. 196, 18.

4) Keph. 219, 18 ff.

5) S. XXI. 330, 6 f.

6) H. d. H. bei B.-B. S. 63.

7) H. d. H. bei B.-B. S. 179/80 („intimate association“); vergl. Anm. 5 bei B.-B. S. 179; Ep. V. 178, 24 und die oben S. 25 zitierten Stellen.

8) H. d. H. bei B.-B. S. 74 (Zeile 3 und 4 sind umzusetzen); alles Niedrige (humilia) gilt von der Substanz des Fleisches, das Hohe (alta) de domino et deo omnium: S. XVIII. 301, 13 ff.

9) Ep. V. 179, 1 ff.; H. d. H. bei B.-B. S. 73.

10) Ut passio quidem humanae deputetur naturae. S. IV. 230, 8 ff.; si quis confitens passiones carnis has quoque verbo dei et carni simul, in qua factus est, sine discretione dignitatis naturarum tribuerit, a. s. Anath. XII. c. C. 217, 1 ff.; S. V. 234, 15 f.; 236, 13 f. (*παθητὸν εἶναι* eine „*ἐπίγειος ὁμοιότης*“); 239, 26; S. IX. 259, 4 f.; S. X. 267, 22 f.

gestärkt wurde [1]; für die das Wort gilt: „Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen“ [2]; die am Kreuze starb [3]; die begraben wurde [4]; die auferweckt wurde [5]; die der Heiligung bedurfte [6]; die Thomas berühren musste [7]; die die Menschen mit Augen gesehen haben [8]. Wer durch den Begriff der *οἰκειότης* die Eigentümlichkeiten menschlicher Art zu Eigentümlichkeiten der Gottheit macht, der muss nach Nestorius gemäss derselben *οἰκειότης* den Gottlogos auch als Säugling und heranwachsenden Knaben, als niedergeschlagen von der Oelbergsangst und bedürftig der Engelströstung hinstellen; ja, er muss auf ihn auch Beschneidung und Aufopferung, Schweiss und Hunger legen [9]. Aus solchen Gedankengängen heraus hat Nestorius auch das von Sokrates [10] überlieferte Wort gesprochen: *Ἐγὼ τὸν γενόμενον διμηναῖον καὶ τριμηναῖον οὐκ ἂν θεὸν ὀνομάσαιμι.* Er wollte damit bloss die Eigentümlichkeiten der menschlichen und göttlichen Natur unterscheiden: für die eine gilt das Werden und Wachsen in der Zeit, für die andere nicht [11]. Hinwiederum ist es die göttliche Natur,

---

1) S. XXIV. 333, 2 ff.

2) Fragm. 360, 15 f.

3) *Μὴ καυχῶ, Ἰουδαῖε, θεὸν οὐκ ἐσταύρωσας.* Fragm. 360, 10; „und jener kann zerstört werden . . ., der an das Kreuz gehängt ist und nach 3 Tagen von neuem gebaut wird.“ S. XXII. 331, 17 ff; S. XVII. 295, 10 ff; Ep. V. 179, 1 ff.; S. V. 242, 19. 20 f. (mors enim pro impiis . . . carnis est ejus); S. IX. 254, 17 f.; 259, 9 u. ö.

4) S. IX. 262, 9; S. X. 266, 14 ff.

5) S. XII. 331, 17 ff.; S. XXVII. 19 f.

6) H. d. H. bei B.-B. S. 165.

7) S. X. 267, 17—19.

8) A. a. O.

9) Ep. V. 178, 24—179, 13.

10) H. E. VII, 34; cf. Cyrill. Ep. XXIII. Migne., P. G. 77, 133 B.

11) Vergl des Nestorius eigenen Kommentar zu der Stelle H. d. H. bei B.-B. S. 71—74; nach der syrischen Übersetzung (nach B.-B. 71 [2] wörtlich: a son of two months or a son of three God I do not say [to be]) besteht die Möglichkeit, dass *θεός* das Subjekt der Aussage und *διμηναῖος καὶ τριμηναῖος* das Prädikat war; der syrische Übersetzer der Apologie hat die Stelle zweifellos so verstanden, wie das Präfix „l“ bei „Gott“ beweisst. (B.-B. a. a. O.) Falls mit Recht, so haben wir es hier mit einer jener Verdrehungen zu tun, über die Nestorius wiederholt Klage geführt hat; vergl. Tragoed. 205, 5 ff.; 207, 13—208, 14; S. XV. 290, 3—291, 7; Tragoed. 205, 13 ff.

die keinen Aafang nahm, nicht die menschliche [1]); die von keinem Leiden ergriffen werden kann [2]); die den Tod nicht kennt [3]); die den Gekreuzigten zur Auferstehung erweckte [4]); die dem Erlöserleiden die ewige Kraft und Krone gab [5]). Die ganze Raserei seiner Gegner und das heilige Recht der eigenen Sache steht vor des Nestorius Seele, wenn er an den Jubelschrei denkt, mit dem die Massen in der Kaiserstadt dem Dalmatius das Geleite gaben: „Der Gottlogos starb“. „Sie alle (sc. seine Gegner) standen wie ein Mann auf gegen den Gottlogos; und diejenigen, die nicht dabei waren, der Natur des Gottlogos Leiden zuzuschreiben, die verfolgten sie ohne Gnade“ [6]). So behauptet er schliesslich mit aller Schärfe eine Trennung der Eigentümlichkeiten und Naturen: Separa naturas [7])! „Denn der, welcher sichtbar ist, ist das Lamm; der aber, welcher verborgen ist, ist Gott. Diese sind getrennte der Naturen“ [8]). Und nicht etwa bloss der Verstand kennt diese Trennung, sie besteht in der Sache selbst zu Recht, die *οὐσίαι* sind getrennt [9]). Aber es kann und darf dies keine örtliche Trennung bedeuten; und es darf erst recht nicht die Anziehung, die Liebe, das Wohlgefallen als das einigende Band in dieser Trennung angesehen werden; ebensowenig wie die Einheit der Ehre und Machtstellung. „Ich trenne die geeinten Naturen nicht durch Entfernung oder Isolierung; noch spreche ich von einer Verbindung der Liebe und Freundschaft (proximity), wie es der Fall ist bei denen, die voneinander weg sind, aber geeinigt durch Liebe und nicht durch *οὐσίαι*; noch auch behaupte ich, dass es eine Union der Gleichheit der Ehre und Machtstellung, sondern der

1) H. d. H. bei B.-B. S. 74.
2) A. a. O. S. 175 u. ö.
3) Vergl. Fragm. 360, 10; S. XXVII. 337, 23—338, 1; u. ö.
4) S. XXVII. 339, 19 f.
5) Ut passio quidem humanae deputetur naturae, passionis vero absolutio, quae in homine, qui passus est, facta est, solius sit deitatis: S. IV. 230, 8 ff.
6) H. d. H. bei B.-B. S. 62 [1].
7) S. IV. 230, 6.
8) S. XXIV. 334, 24 ff.
9) Theop. 210, 8 ff.; H. d. H. bei B.-B. S. 170 [1] verglichen mit S. XII. 280, 1 f.

Naturen und zwar vollständiger Naturen ist[1]); und indem ich die *οὐσίαι* verbinde (bringing together), statuiere ich eine Vereinigung ohne Vermischung" [2]). „Wenn es keine andere Art von Unterscheidung (distinction) von Naturen gäbe als nur örtliche Entfernung (removal), dann möchtest du mich wohl wegen solcher Art von Unterscheidung verklagt haben" [3]). „Es gibt keine Union, welche nicht eine Differenz aufweist" [4]). „Ist da keine Unterscheidung in der Union, wenn die, welche vereinigt wurden, darin ohne Vermischung bleiben wie der Busch im Feuer und das Feuer im Busche" [5])? Also auf der einen Seite erhält die Trennung der Naturen alle Prädikate, die sie zu einer realen stempeln; auf der anderen Seite wird ihr alles abgesprochen, was irgendwie gegen die Union sein könnte [6]). Der Gedanke der Trennung ist trotz aller Betonung doch nur ad hoc, das Uebergreifende und eigentlich Beherrschende bleibt dem Nestorius im Grunde die *ἕνωσις εἰς ἓν πρόσωπον*.

Darum bekennt Nestorius auch nur einen einzigen Sohn Gottes. „Es war ja der Gottlogos auch vor der Menschwerdung „Sohn" und „Gott" und beim Vater, nun nahm er in späteren Zeiten die Knechtgestalt an;

1) Darum kann das Fragm. XVI. bei Loofs S. 361 nicht im Sinne des Nestorius sein. („Ein Mensch, der, in seinem Wesen vollkommen, der Ehre nach und allein durch Barmherzigkeit mit dem Logos zusammenhängt." Korrektur v. A. Baumstark, Lit. Rundschau 1907 Nr. 10 S. 461.)

2) H. d. H. bei B.-B. S. 168; vergl. S. 93 [1] (kein being locally apart, keine cohesion and love oder agreement, sondern: I unite the ousias); a. a. O. S. 169 (keine separation of removal, kein put the natures apart one from another).

3) H. d. H. bei B.-B. S. 169

4) A. a. O. S. 175 (auch Cyrills *συγ-καθῆσθαι* schliesse eine solche ein).

5) A. a. O. S. 179.

6) Vergl. dazu die Stellen, wo von der Untrennbarkeit der Union die Rede ist: Ep. V. 177, 1; Tragoed. 205, 17; S. VIII. 246, 7 f.; S. X. 275, 10 f.; 276, 11 f.; S. XVIII. 308, 5 cf.; S. XXI. 330, 3 ff; bes. S. XII. 280, 1—4: „Die Einheit der Naturen ist nicht getrennt, die *οὐσίαι* derer, die geeinigt sind, sind getrennt. Dies (Getrennt-sein) besteht nicht in dem Aufheben der *ἕνωσις*, sondern in der Vorstellung des Fleisches und der Gottheit." Auch *ἄκρα συνάφεια* S. X. 275, 12 und the highest kind of conjunction, H. d. H. bei B.-B. S. 179.

aber wenn er auch vordem Sohn war und hiess, so kann er nach der Annahme (der Knechtsgestalt) doch nicht *κεχωρισμένος υἱός* genannt werden, damit wir nicht zwei Söhne aufstellen" [1]. „Wir haben nicht zwei Christi noch zwei Söhne" [2]. „Der also, welcher von der Christusgebärerin Maria geboren ist, ist ein Sohn Gottes" [3]. „Ein Sohn ist das Sichtbare und das Unsichtbare" [4]. „Wir bewahren die Einheit der Sohnschaft" [5]. „Die Kirche kennt nur einen Sohn, den Herrn Christus" [6]. „Denn nicht erleidet Schaden die Einigkeit des Sohnes durch die Verschiedenheit der Naturen. Sondern gleicherweise, wie ein anderer ist der zerstörbare Körper und eine andere wiederum die unsterbliche Seele, aus beiden aber ein Mensch zustande kommt, so auch aus dem sterblichen und unsterblichen, aus dem zerstörbaren und aus dem nicht zerstörbaren, aus dem dem Anfange unterworfenen und aus der Natur, die keinen Anfang hat (kommt einer zustande). Dass heisst aber, dass ich bekenne: Gott der Logos ein *πρόσωπον* des Sohnes" [7]. „Saget nicht, dieses und jenes (dieser und jener?) seien getrennt in der Sohnschaft" [8])! „Er ist der Sohn — eben der, welcher Sohn ist vom Mutterleibe durch die Union" [9]. Nicht „zwei Naturen, also zwei Söhne" kann die gesunde Lehre lauten, sondern „ein Sohn zweifach in den Naturen". In dem *πρόσωπον* des Sohnes ist er ein einziger, aber wie mit zwei Augen, geschieden in den Naturen der Menschheit und Gottheit" [10] „Der Sohn ist doppelt in den Naturen, Gott und Mensch" [11]. „Ich sage: der Sohn und bekenne die beiden kurzen (Worte): die geschaffene Natur

---

1) S. X. 275, 1—14.
2) S. XII. 280, 18—281, 9.
3) S. XIV. 283 23 ff.
4) S. XVIII. 299, 19 ff.
5) S. XX. 328, 7 f.
6) Fragm. 352. 25.
7) S. XXI. 330, 18—331, 8.
8) H. d. H. bei B.-B. S. 19.
9) H. d. H. bei B.-B. S. 154.
10) S XII. 280, 8 ff.
11) S. XIV. 283, 25 f.; vergl. S. IV. 230, 7; S. X. 274, 15 (*ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ διπλοῦς ἐστι τὰς φύσεις*); 274, 8. 12. 9. 15; Ep. XI. 196, 18 ff.; Anath. III. c. C. 213, 8 ff.; S. IV. 230, 6 f.; S. XIV. 283, 15 ff.; u. ö.

und die ungeschaffene“ [1]). Nur insofern beeinflusst die Trennungslehre auch die Einigkeit der Sohnschaft, als gelegentlich mit allem Nachdrucke gesagt wird: „Der Mensch ist Sohn durch die Union und nicht von Natur“ [2]). Doch gab es keine Zeit, in der jene Union nicht bestand; sie trat unmittelbar mit dem Worte des Verkündigungsengels ein [3]). Die Frage nach der Sohnschaft des blossen Menschen ist darum müssig.

Die menschliche Natur wird in die Einheit des Sohnes aufgenommen durch die Union. Es bedeutet dies eine Erhöhung ihres Standes [4]). „Dieser, dem Fleische nach ein Kind Israels, dem Augenscheine nach ein Mensch, nach des Paulus Wort entstammend dem Samen Davids, ist durch die Verbindung allmächtiger Gott“ [5]). Der Herrscher Christus ist auch nach seiner Menschheit (corpus) der Herr von allem“ [6]). „Ein Herr der Heerscharen der Engel ist zugleich mit Gott dem Logos der, welcher sichtbar ist“ [7]). „Die Macht des Gerichtes besitzt zugleich mit Gott dem Logos das Fleisch“ [8]). Der Logos tut nichts mehr ohne die Menschheit [9]). Ja, es gebührt ihr sogar Anbetung. „Lasset uns verehren (*σέβειν*) den Menschen, der durch die göttliche *συνάφεια* zugleich mit dem allmächtigen Gotte angebetet wird“ [10]). „Wegen des

1) S. XXV. 335, 25 f; S. XXVI. 336, 17 ff.

2) H. d. H. bei B.-B. S. 164; vergl. Logid. 217, 18 f. (der Gottlogos = *ὁ φύσει καὶ ἀληθῶς υἱός*, die Menschheit *ὁ ὁμωνύμως τῷ υἱῷ υἱός*); S. X. 274, 16 f. (die Menschheit ist „Sohn“ *διὰ τὸν συνημμένον υἱόν*).

3) Ep. VII. 185, 14 ff. (ex ipso angeli vocum principio); vergl. Anath. Syr. IX. 221, 28 ff.; S. VIII. 246, 7 f. (inseparabiliter omni tempore sociatus).

4) *Ὁ μακάριος Πέτρος . . τὴν ἐκ τῆς θεότητος τῆς φαινομένης φύσεως διηγούμενος ὕψωσιν.* S. X. 267, 11 ff.

5) S. VIII. 248, 7 ff.; vergl. S. IX. 262, 10 ff. (doch gelten die stärksten Momente der Erhöhung erst für den Auferstandenen und in den Himmel Aufgefahrenen, wie aus der Sache selbst ersichtlich ist).

6) S. XV. 289, 21 f.; *συνεκάθισεν ἑαυτῷ τὴν ἀναληφθεῖσαν ὁ πατὴρ ἀνθρωπότητα.* S. II. 226, 21 f.

7) S. XXIV. 334, 27 f.

8) A. a. O. 335, 5 f.

9) *Καὶ οὐκέτι τὸν θεὸν λόγον ἄνευ τῆς ἀνθρωπότητος πρᾶξαί τι.* S. X. 275, 11 f.; S. XV. 289, 21 f.

10) S. VIII. 249, 3 f.

Verborgenen bete ich an den Sichtbaren“ [1]). In diesem Sinne tat Nestorius den berühmten Ausspruch: *Χωρίζω τὰς φύσεις, ἀλλ᾽ ἑνῶ τὴν προσκύνησιν* [2]), in diesem Sinne schrieb er an Alexander von Hierapolis: *Τῶν δύο φύσεων μία ἐστὶν αὐθεντία καὶ μία δύναμις ἤτοι δυναστεία καὶ ἓν πρόσωπον κατὰ μίαν ἀξίαν καὶ τὴν αὐτὴν τιμήν* [3]). „Wenn ihr also, ihr Heiden, von einem Kinde höret, das in einer Krippe liegt, gehüllt in Windeln, nehmet nicht Anstoss beim Anblicke der Menschheit (caro), sondern erwäget jenes Kindes Würde: es hat mit seiner Gottheit die Mutter geschaffen, die es gebar; es ward an seiner Menschheit in jener gebildet und formte sie selbst mit Gotteskraft; in Windeln ist sein Leib gewickelt, und doch hält seine göttliche Regierung das All zusammen; seine Leibesnatur wird mit Milch ernährt, seine Gottheit aber spendet allen, die geboren werden, die nährende Milch in reichster Fülle. Mit Recht rief darum Gabriel ob solcher Gnade der Jungfrau zu: Ave, gratia dei plena“ [4]). Und die Menschheit Jesu wird in der sogenannten ersten Predigt gegen das *θεοτόκος* [5]) also angesprochen: Werkzeug der Güte

---

1) S. IX. 262, 3 f.; vergl. 260, 6 f.

2) S. IX. 262, 5 f.; vergl. S. V. 242, 14 f.; u. ö.

3) Ep. XI. 196, 15 ff.; vergl H. d. H. bei B.-B. S. 168: „Mit „eine Ehre“ und „eine Autorität“ meine ich eine Union von Naturen und nicht eine unity von Ehre und Autorität;“ vergl. S. V. 242, 14 f.; S. XII. 280, 17—281, 2; S. XX. 328, 6 ff.; S. XXVII. 340, 17 f.; Fragm. 354, 7 ff.; 12 ff. (Anath. Syr. IX. 222, 5 f.; *Λόγοι π. τ. ἐπιφ. μνήσεως* 224, 13 f.).

4) S. XX. 323, 5 ff.; vergl. 327, 21—328, 2. 3; zum ganzen Abschnitt vergl. Ep. XI. 196, 18 ff. (una gloria); Tragoed. 205, 24 f. (dei dignitas); S. V. 242, 14 f. (*ἀξία*); S. VI. 243, 14; S. VII. 243, 23—244, 2 (naturam cum suo opifice dominantem et conjunctam homini deitatem, nihil sine hac jubentem, nullum absque isto judicantem, cumque eo vivorum curam in summa providentia gerere et cum ipso mortuos suscitare); S. VIII. 247, 6 ff; S. IX. 260, 6 f. (*τῆς θείας συνήγορος αὐθεντίας*); 262, 4 f.; 263, 13 f.; 18-264, 1; 271, 5; S. X. 276, 8; 13; S. XII. 280, 18—281, 1; S. XIX. 316, 15 ff. (duarum jus naturarum in unam auctoritatem ratione divina conveniens M. M.); S. XV. 292, 3 f. (*ὁ αὐτὸς καὶ βρέφος καὶ τοῦ βρέφους δεσπότης*) et passim.

5) S. IX. 260, 9—261, 15; ein eigentümliches Gegenstück dazu möchte vielleicht der unverständliche Abschnitt Keph. 219, 15 ff. bilden; wenigstens könnte er den Sinn haben: Beim Leiden verliess der Gottlogos den Menschen. (Erklärung von Matth. 27, 46: „Dass er unterliess, sie (eam) leiden zu lassen ihretwegen, damit er

des Herrn; der göttlichen Ratschlüsse Kurie; Gestalt, die Gott bei uns vertritt; Bürge des ewigen Friedens; Sühne des göttlichen Zornes; der Unsterblichkeit Anfang für die Sterblichen; Spiegel, in dem die Gottheit wiederstrahlt; beseelter Purpur des Königs; Hand der Gottheit, die mich aus dem Tod ins Leben reisst; Pforte und Eingang zum Göttlichen.

In der Konsequenz der Trennungslehre liegt die Forderung, alle göttlichen Prädikate von der Gottheit, alle menschlichen von der Menschheit auszusagen. Schrift und Väter sind nach Nestorius beharrlich auf diesem Wege gegangen [1]). Insbesondere haben sie bei Prädikaten irdischer Art stets solche Erlösernamen gebraucht, die beide Naturen bedeuten oder bedeuten können. Also *κύριος, Ἰησοῦς Χριστός, μονογενής, υἱός*, dominus Jesus Christus, Emanuel, *ὁ δεσπότης* [2]). Tatsächlich hat Nestorius

---

ihn verliesse, dass er sich uns anschliesse, damit die *οἰκονομία* vollendet werde.") Ist dem so, so kann von eigentlicher Trennung trotzdem keine Rede sein; denn der erste Satz zeigt, dass es sich um die Wahrung der *ἀπάθεια* des Gottlogos handelt, auf die das „Verlassen" (Matth. 27, 46) hinausgespielt werden soll.

1) Was seine Bibel-Exegese überhaupt betrifft, so finden sich begreiflicherweise zumeist Stellen zitiert, in denen die Schrift vom Heiland irgendwie ut de homine handelt, so insbesondere Matth. 1, 1. 18. 20; 4, 11; 27, 46; Luk. 2, 52; Joh. 2, 19; 6, 56; Act. 1, 14; Rom. 1, 2; 9, 5; Phil. 2, 5 ff.; Hebr. 3, 1 ff.; 5, 1 ff. (vergl. den Sermo *Ὁσάκις ἄν*). Immer wieder legt Nestorius den Finger auf die Tatsache, dass die Schrift als logisches Subjekt solcher Aussagen einen Herrennamen setzt, der die Kraft der Doppelbedeutung von Gottheit und Menschheit und zugleich von Gottheit oder Menschheit besitzt. Dass Nest. den Synoptikern einen Vorzug vor Joh. gegeben, lässt sich keineswegs erweisen (vergl. das Zitatenregister bei Loofs S. 392 ff.). Ebensowenig ist Joh. 1, 14 vermieden, wenn auch Nest. nicht leicht vergisst, entweder zugleich das *ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν* beizufügen oder eine Erklärung zu geben; dass er übrigens dem Ausdrucke selbst gegenüber nicht allzu nervös war, zeigt dessen positive Benützung in S. XIV. 288, 6 f. Schriftstellen mit ausschliesslich göttlichem Subjekt (z. B. Joh. 1, 1; Mal. 3, 6) werden benützt wegen ihrer Aussage über die göttliche Leidensunfähigkeit, Unveränderlichkeit u. dgl. Des Nest. Exegese ist immer klar und massvoll und bekundet eine rückhaltlose Achtung vor dem Wortlaute.

2) Ep. V. 175, 7 ff.; 176, 21; Ep. IX. 191, 7 ff.; 192, 9 ff.; Ep. XI. 196, 24 ff.; Anath. X. c. C. 216, 3; S. X. 271, 20 ff.; 273, 14 ff.; S. XIV. 282, 20 f.; es sind dies *τὰ κοινὰ τῆς θεότητος καὶ*

gegen diese Forderung bereits gefehlt, wenn er in ausdrücklichen Worten der Menschheit dieselbe Ehre, Macht und Würde beilegt wie der Gottheit. Er überwindet jene Forderung aber auch theoretisch. „Durch die Union mit dem Fleische wird Gott Fleisch genannt, und das Fleisch wird infolge der Union mit dem Sohne, dem Gottlogos, Sohn genannt“ [1]. „Der Gottlogos ist in seiner eigenen Natur Gott und unkörperlich, aber in der Union mit dem Fleische wird er Fleisch genannt; und das Fleisch, welches in seiner Natur und in seiner *οὐσία* körperlich ist, ist nichtsdestoweniger durch die Union mit dem Gottlogos der Sohn Gottes, beides Gott und Sohn“ [2]. „In dem *πρόσωπον* gebrauchen die Naturen ihre Eigentümlichkeiten wechselweise wie das Feuer in dem Busch. Der Busch wurde Feuer und (das) Feuer der Busch; doch getrennt waren sie Busch und Feuer, nicht zwei Büsche noch zwei Feuer, denn beide waren in dem Feuer und beide in dem Busch“ [3]. „Er (Paulus) bekennt zunächst den Menschen, und dann nennt er das Sichtbare Gott (*θεολογεῖ*) durch die Verbindung mit Gott“ [4]. Doch hat dieser Sprachgebrauch seine Grenzen. „Vom Gottlogos wird nicht ausgesagt, dass er diejenigen Dinge sei, die vom Fleische *φύσει* gelten, so dass man sagen könnte: „Es gab eine Zeit, wo er nicht war,“ oder: „Aus Nichtseiendem ist er geschaffen worden“ . . . kurz, er sei gleichen Wesens (*ὁμοούσιος*) mit uns“ [5]. „So wird auch vom Fleische nicht gesagt, es sei alles, was der Gottlogos *φύσει* ist; denn es ist nicht ohne Anfang, oder ungeschaffen, oder unkörperlich, oder unsichtbar, oder wesensgleich mit dem Vater und dem Hl. Geiste. Wenngleich das, was

τῆς ἀνθρωπότητος ὀνόματα, ὀνόματα φύσεως ἑκατέρας κοινά τε καὶ σημαντικά (Ep. V. 175, 7 ff.).

1) H. d. H. bei B.-B. S. 164; 183.

2) A. a. O. S. 181.

3) A. a. O. S. 183; vergl. He who is (the resultant) of a union of natures speaks in one person of this (nature) from (the standpoint) of that, and of that from this, as from one person. H. d. H. bei B.-B. S. 187.

4) S. VIII. 248, 19 f.; *οὕτω καὶ τὸν κατὰ σάρκα Χριστὸν ἐκ τῆς πρὸς τὸν θεὸν λόγον συναφείας θεὸν ὀνομάζομεν*, a. a. O. 248, 10 ff.; *τὴν θεοδόχον τῷ θεῷ λόγῳ συνθεολογῶμεν μορφήν*, S. IX. 263, 12 f.; S. X. 276, 3 f.; 276, 8 f.

5) H. d. H. bei B.-B. S. 180.

von demjenigen, der Sohn und Herr und Gott ist, gilt, auch vom Fleische in ähnlicher (similarly) Weise gilt in der Union: weil eine Union in das *πρόσωπον* des Sohnes Gottes stattgefunden hat, nicht (eine Union) in eine *οὐσία* oder in eine Natur, sondern (eine Union) von Naturen, nicht in eine Natur, sondern in ein *πρόσωπον*; denn all die Dinge des *πρόσωπον* gehören zu ihm (dem Fleische), ausgenommen die *οὐσία*" [1]). Es lassen sich diese Grenzen in den bekannten Spruch zusammenfassen: *Τὰ τῆς ἀνθρωπότητος τῷ τῆς θεότητος ἀσωμάτῳ μὴ συνασωματώσωμεν, τὰ τῆς θεότητος τοῖς τῆς ἀνθρωπότητος μὴ συμφύρωμεν πάθεσι* [2]). Das ist wieder der eigentliche springende Punkt der Trennungslinie überhaupt: nicht der Gottlogos ist getötet worden.

Die Theorie von der Union wirft schliesslich ihr Licht auch auf die Lehre von der Eucharistie[3]). Es erscheint diese als ein genaues Abbild der Verbindung, die die göttliche und menschliche Natur in Christus eingegangen haben. Wie dort nicht etwa *οὐσία* in *οὐσία* verwandelt wird, so auch nicht in der Eucharistie. „Ist das Brot der Leib Christi durch einen Wechsel der *οὐσία*, oder sind wir Sein Leib durch einen Wechsel, oder ist der Leib des Gottessohnes eins in Natur mit dem Gotteslogos? Aber wenn sie eins sind in Natur, dann ist es nicht mehr Brot, noch ist es mehr Leib" [4]). Also wird offenbar das Brot mit dem Leibe verbunden und vereinigt wie der Leib mit dem Gottlogos. Auch in der Eucharistie zwei Naturen[5]), hier allerdings gleichartige. Und wie in der Union die gleiche Kraft, Macht und Würde beiden Naturen eignet, so wird nun auch das Sakrament als *δεσποτικὴ σάρξ* [6]), als *δεσποτικὸν αἷμά τε*

---

1) H. d. H. bei B.-B. S. 180/81.

2) S. V. 242, 12 ff.

3) Möglicherweise war die Ansicht von der Eucharistie umgekehrt ein Moment in der Genesis der Unionstheorie.

4) H. d. H. bei B.-B. S. 145.

5) „Cyrill will uns zu dem Glauben bereden, dass das Brot sein Leib ist durch Glauben und nicht durch Natur, — dass, was es nicht ist in Hinsicht auf die *οὐσία*, es dies wird durch Glauben." A. a. O. S. 146; eine Verwandlung der *οὐσία* darf hier aber nach H. d. H. S. 145 nicht zugrunde gelegt werden.

6) S. V. 241, 29.

καὶ σῶμα [1]) bekannt. Es bewirkt unsere Heiligung; „Furcht ob der Sünden? Nun, was hat jene glückselige Dirne gereinigt, die Flucht oder die Zuflucht zum Fleische des Herrn" [2])? Die Eucharistie ist der Typus des Kreuztodes: „Gekreuzigt wird Christus *κατὰ τὸν τύπον*, geschlachtet durch das Schwert des priesterlichen Gebetes" [3]). Gerade diesen letzten Gedanken mag Nestorius mit Genugtuung festgehalten haben als erwünschten Ausdruck seiner Trennungslehre; nur im Bereich der Menschheit Christi darf Tod und Untergang gefunden werden — die Eucharistie aber war eben Christi Fleisch und Blut.

IV. Das Moment der Freiheit in der Union.

Cyrill sowohl wie Nestorius selbst nennen gelegentlich als Illustration der unio naturarum in Christo die Verbindung von Seele und Leib zum Menschen. Nestorius kritisiert nun diesen Vergleich als vom Grund aus untauglich [4]). Denn Seele und Leib werden ohne Inkrafttreten eines eigenen Wollens durch den Schöpfungsakt eines Dritten zur Menschennatur. Ganz anders die Union des Erlösers; diese geschah durch freie *οἰκειότης* [5]), nicht unfreiwillig [6]). Es wurde hier nicht von fremder Seite Gottheit und Menschheit zum neuen Kompositum zusammengeschaffen mit Ausschaltung des freien Willens, insonderheit des göttlichen Teiles [7]), sondern es geschah die Einigung durch das Wohlgefallen, die Gnade des Gottlogos [8]); diese Art ist die stärkste Garantie für die Erhaltung der Eigentümlichkeit der Naturen. „Dass „Er sich selbst erniedrigte" — das sagt er (der Apostel) von einer Union des Wohlgefallens (*εὐδοκία*!) und von der Menschwerdung und von der Weise der Erniedrigung,

---

1) S. X. 271, 2 f.
2) S. V. 241, 31—242, 3; vergl. H. d. H. bei B.-B. S. 145 [1].
3) S. V. 241, 24 ff.
4) H. d. H. bei B.-B. S. 185 f.
5) For it comes by free appropriation, H. d. H. bei B.-B. S. 186.
6) A. a. O.: For the union is not involuntary.
7) Vergl. willy-nilly, H. d. H. bei B.-B. S. 185; 188.
8) H. d. H. bei B.-B. S. 153; 182/3; vergl. Bethune-Bakers Anmerkung 3 S. 183; vergl. 188 und 152.

welche er zeigte durch die Annahme der Knechtsgestalt. Und wieder sagt er, dass, was stattfand, eine Union des Wohlgefallens war, nicht (eine solche) der Natur: „In der Gestalt ward er erfunden als ein Mensch,“ nicht „in (der) *οὐσία*“. . . . Die Union darf nicht gefasst werden als ein Wechsel der *οὐσία* — sei es in eine andere *οὐσία*, sei es in eine physische Zusammensetzung zu einer einzigen Natur — sondern als eine des Wohlgefallens, durch Erniedrigung und Emporhebung (exaltation)“ [1]). Der vielberufene Ausdruck *ἕνωσις τῆς εὐδοκίας* erschien also dem Nestorius nicht als Terminus der Union selbst, sondern als Bezeichnung ihrer Eigenschaft der Freiwilligkeit von seiten des Logos und zugleich der Erhaltung der Naturen [2]). Darum tritt als Gegensatz dazu nicht die wirkliche Verbindung von Gottheit und Menschheit auf (wie in den antinestorianischen Polemiken), sondern die Unfreiwilligkeit [3]), die schaffende Macht eines Dritten [4]) und die *μία φύσις* oder *οὐσία* [5]).

Auch im Bereiche der Menschheit Christi erkennt Nestorius der Freiheit einen Einfluss zu. Einige Stellen von zweifelhafter Echtheit reden von *μία θέλησις καὶ ἐνέργεια* und fassen die *εὐδοκία* in solchem Sinne [6]). Tatsächlich hat Nestorius einen Willen und eine Energie als Folge der Union behauptet. „Die Knechtsgestalt handelte mit Gehorsam in dem *πρόσωπον* des Sohnes, gemäss der Gesinnung Gottes; sie hatte Seine Gesinnung und nicht ihre eigene. Noch tat sie irgend etwas, was sie wünschte, sondern nur was der Gottlogos wünschte. Denn das ist der Sinn von „Gottesgestalt“, dass die

1) H. d. H. bei B.-B. S. 153.

2) Nur dieser Absicht kann auch das Fragm. XVI. bei Loofs S. 361 (in der richtigen Baumstarkschen Übersetzung) dienen wollen. Vergl. oben S. 45.

3) H. d. H. bei B.-B. S. 185.

4) A. a. O. S. 185; vergl. S. 188.

5) A. a. O. S. 153; 187; zum Ganzen vergl. die Bekämpfung derer, welche sprechen von einem doppelten Sohn und einem doppelten Christus, sowohl in Hinsicht auf die Prosopen als die Substanzen; und ebenso wie die Heiligen die Einwohnung und das Bild Gottes erhielten, so, sagen sie (ist es mit Christus). A. a. O. S. 82.

6) Keph. 219, 18 ff.; 220, 1 ff. *Λόγοι περὶ τῆς ἐπιφανοῦς μνήσεως* 224, 13 ff.

Knechtsgestalt keine eigene Gesinnung oder eigenen Willen haben sollte, sondern (den Willen) von dem, dessen das Prosopon ist und die Gestalt" [1]). Aber gerade diese Einigkeit des Willens der Menschheit mit dem der Gottheit, dieser vollständige Gehorsam und Ausschluss aller Sünde entspringt dem Verdienste, nicht oder doch wenigstens nicht bloss der Tatsache der Union. „Er erhebt Sich selbst zu Gott, indem er die Dinge, die zu Seinem eigenen Willen gehören, in Gleichförmigkeit mit dem Willen Gottes bringt und erwählte, dass Gottes Wille geschehen solle und nicht der des Fleisches; und machte die Form zu Seiner eigenen durch Taten, so dass er wollte, was Er (Gott) wollte, und dass ein und der nämliche Wille in ihnen beiden sollte sein und ein Prosopon ohne Teilung: wobei Dieser Jener war und Jener Dieser, während Dieser und Jener gewahrt blieben. Und Er wurde gefestigt in allen Dingen durch Versuchungen Leibes und der Seele — in Städten und in der Wüste — und es war da kein Unterschied (zwischen beiden Naturen sc.) in Seiner Beobachtung (der Gebote) und in Seiner Unterwerfung" [2]). Die menschlichen Regungen und Affekte entwickelten sich mit dem Fortschreiten der Jahre, aber sie wurden in die Fesseln des Gehorsams gelegt [3]); widrige Schicksale erhoben sich, aber der Herr wich nicht vom Willen Gottes [4]); „und in Müdigkeit und Schweiss blieb er fest in seinem Vorsatz und sein Wille fest in Gottes Willen" [5]). So kann man nicht den entwürdigenden Gedanken hegen, dass die Menschennatur Christi eine Ausnahme vom allgemeinen Elend geschaffen und auf die Sündelosigkeit angelegt wurde; nein, der Sieg ist ihre eigene Tat [6]). Doch schliesst dies keineswegs die Gnade und Kraft aus,

---

1) H. d. H. bei B.-B. S. 123; vergl. 124; 126; and the things that belong to this One (i. e. Jesus) His own (i. e. the Son's) person did, without being distinguished from Him (Jesus): 126; 132.

2) H. d. H. bei B.-B. S. 127/28; 131; 132; 187.

3) H. d. H. bei B.-B. S. 124.

4) A. a. O. S. 125.

5) A. a. O. S. 125.

6) Vergl. H. d. H. bei B.-B. S. 137; eben darum: „Und es zeigte dem Satan und jeder Herrschaft und Autorität, dass er vollkommener Gehorsam ist, der Ehre verursacht". A. a. O. S. 130; 131.

die ihr zu diesem Kampf von dem Prosopon der Union zufloss [1]). Nach jenem Siege aber hat Gott sie erwählt und gesprochen: Dies ist mein geliebter Sohn, an dem ich mein Wohlgefallen habe [2]). So hoch hat Nestorius den freien Willen gestellt! Mag er der Union auch göttlich-mächtige Wirkung zuschreiben — vor dem Gebiete des Wollens macht sie halt, legt höchstens Grund und Unterbau („das Bild“)[3]), aber die wahre und siegreiche Gottförmigkeit des Willens ist Sache der Freiheit und der Bewährung.

So tritt denn auch die Menschheit [4]) des Herrn als die Trägerin des Hohenpriesteramtes auf, als der „Apostel und Hohepriester unseres Bekenntnisses“ (Hebr. 3, 1)[5]). Sie ist es ja, die durch Leiden vollendet wurde, die darin, worin sie selbst versucht wurde, den Versuchten Hilfe bringen kann [6]), die für sich selbst und ihr Geschlecht das Opfer des Lebens leistet [7]). Auch in dieser Aufstellung liegt der Gedanke der Freiheit, wenngleich den Anlass dazu die wörtliche Beziehung von Hebr. 5, 1 ff. auf den Erlöser gegeben haben mag.

Es ist nicht auszumachen, ob Nestorius für ein paar Sätze über die Wirksamkeit des Hl. Geistes an der Menschheit Jesu eine spekulative Basis gesucht hat; vielleicht hat er nur das Resultat wörtlicher Einzelexegese festgehalten. Jedenfalls wäre aber hier, auf dem Gebiete der Freiheit, der natürliche Boden für die Behauptung, der Hl. Geist habe das Kind Marias gerecht gemacht [8]); die Gnade des Geistes sei in einzigartiger Fülle auf Jesu Menschheit herabgestiegen [9]), habe sie den Dämonen zum

---

1) A. a. A. S. 125.

2) A. a. O. S. 130; vergl. S. 128: For until the time of this victory He was striving to make firm in God the image that had been given to Him.

3) Vergl. die vorausgehende Stelle (S. 128): „fest zu machen in Gott das Bild, das Ihm gegeben war.“

4) *Οὗτος* (sc. *ὁ ἄνθρωπος*) *ὁ κατὰ μικρὸν εἰς ἀρχιερέως . . . προκόψας ἀξίωμα*: S. V. 235, 8 f.

5) Vergl. die Predigt darüber: S. V. 230—242; *μεσίτης* S. VII. 247, 7. 9.

6) A. a. O. 236, 9 ff.

7) A. a. O. 240, 8 f.; die *ἀνθρωπότης* allein ist auch *κεχρισμένη*: *χρίεται ἀνθρωπότης, οὐ θεότης, αἱρετικέ*; 235, 5 f.

8) S. XVI. 293, 15 f. nach I. Tim. 3, 16.

9) S. XV. 289, 17 ff.

Schrecken gestaltet [1]). Eben wenn die Union der Bewährung Raum lässt, widerspricht sie in dieser Hinsicht nicht dem gewöhnlichen Wege der Gnade; sicherlich haben die eigentlichen Theologen der Bewährungslehre diesen Zusammenhang [2]).

V. Mariologie.

Die Frömmigkeit des katholischen Volkes kennt und verwirft den Patriarchen Nestorius hauptsächlich als den Lästerer jenes Ehrentitels, mit dem Andacht und Poesie noch heute die gebenedeite Jungfrau am liebsten nennen: Gottesmutter, Gottesgebärerin. Nestorius hat gegen das *θεοτόκος* einen erbitterten Kampf geführt; es war sein Kriegsruf und sein stets flackernder Ärger. „Hat (denn) Gott eine Mutter? Dann ist der Hellene nicht zu tadeln, wenn er den Göttern Mütter gibt. Dann ist Paulus ein Lügner, wenn er von Christi Gottheit sagt: *Ἀπάτωρ, ἀμήτωρ, ἄνευ γενεαλογίας*“ [3]). „Mein Lieber, Maria hat nicht die Gottheit geboren, . . . nicht das Geschöpf den Unerschaffenen, nicht von neuem hat der Vater aus der Jungfrau den Gottlogos gezeugt, . . . nicht gebar die Kreatur ihren Schöpfer“ [4]). „Des Kindes Mutter, das sie geboren hat, ist Maria, nicht die Mutter der Gottheit, die alles umspannt“ [5]). „Kann etwa der, welcher vor allen Ewigkeiten geboren wurde, ein anderes Mal geboren werden“ [6])? Welche Torheit zu sagen, „dass der

1) S. XVI. 293, 17 f. nach Matth. 12, 28.

2) Was des Nestorius übrige Lehre vom Hl. Geist anlangt, so lässt sie sich zusammenfassen in die Sätze: Der hl. Geist ist nicht dem Vater und Sohne untergeordnet, seine Taten stehen den ihren in nichts nach (S. II 226, 14 ff.); er ist der Bildner der Menschheit Jesu (z. B. S. II 227, 5; S. VIII. 247, 12 ff.); er führt die Magier zur Krippe (Fragm. 354, 23 f.); er vollendet die *δόξα* Christi auf Erden (S. II. 226, 24 — 227, 1); er tut die Zeichen (der Apostelzeit?) (Fragm. 355, 8 f.); er macht die Apostel zu Predigern (*ῥήτορας*) (S. II. 227, 8); er inspiriert (infundere) die Evangelisten (S. XVIII. 305, 28 — 306, 1); er spendet dem Heiland die Auffahrt in den Himmel (S. XVI. 294, 2 ff.).

3) S. IX 251, 24 – 252, 5.

4) A. a. O. 252, 5 ff.; Ep. V. 176, 17 ff.: *Τὸν θεὸν λόγον δευτέρας ἐκ γυναικὸς μὴ φάσκειν δεδεῆσθαι γεννήσεως.* Tragoed. 205, 17 f.: Non peperit, optimi, Maria deitatem.

5) S. VIII. 246, 20 f.; 247, 3 f.

6) S. XIV. 285, 22 f.

Gottlogos im Mutterleibe erzeugt sei"[1]). „Wo (der Apostel und die Evangelisten) den Logos erwähnen, da hat ihrer keiner gewagt, von menschlicher Geburt (*γέννησιν διὰ τῆς ἀνθρωπότητος*) zu reden"[2]). So hat Johannes 1, 14 nicht geschrieben: „Wir haben die *γέννησις* des Logos gesehen"[3]). So hat auch die heilige Versammlung von Nicäa nicht zu sprechen gewagt, „dass der Gottlogos geboren wurde (*ἐγεννήθη*) aus der (Jungfrau) Maria"[4]). Mit einem Worte: *τὸ . . . γεννηθῆναι θεὸν ἐξ αὐτῆς οὐδαμοῦ ἐδιδάχθην*[5]).

Die Bekämpfung des *θεοτόκος*-Titels dünkt Nestorius eine heilige Sache, wohl wert des Schweisses und des Ernstes. Die Bekenner des *θεοτόκος* machen ja den Gottlogos eben dadurch zum Geschöpfe des Hl. Geistes; denn der aus Maria Geborene heisst nach dem Engelwort „vom Hl. Geiste"[6]). Sie schliessen den ewigen Gott in den Zaun des Gesetzes ein; denn der Sohn des Weibes stand unter dem Gesetz[7]). Sie zerstören die Eigenschaften der Gottheit und machen den Logos zum Neugeborenen (*νεόκτιστος*) gleich dem Leibe[8]), nennen ihn des Leidens fähig und vom Tode auferstanden[9]). So wird im Grunde die ganze Menschwerdung und Erlösung zur Illusion[10]), und die Irrlehre von den zwei

---

1) *Ὅτι ὁ θεὸς λόγος ἐγεννήθη ἐν γαστρί.* A. a. O. 286, 4.

2) A. a. O. S. 287, 14 f.; S. XI. 278, 5 f.; 288, 5 f.

3) A. a. O. 287, 21; 9; 288, 5 f.; wäre M. Gottesgebärerin, dann müsste es Matth. 2, 13 heissen: *Ἐγερθεὶς παράλαβε τὸν θεὸν καὶ τὴν μητέρα αὐτοῦ.*

4) S. XVII. 295, 2 ff.; cf. 296, 3 ff.; 297, 1 ff.

5) S. XI. 278, 1 f.; vergl. noch S. VIII. 247, 9 ff.; Ep. I. 168, 4; Fragm. 351, 23 f.; 351, 17 (nemo anteriorem se parit); S. XIV. 283, 8 ff.; H. d. H. bei B.-B. S. 86/87 (gegen Acacius v. Melitene.)

6) S. VIII. 247, 11—16.

7) Gal. 4, 4; S. XVIII. 309, 10 ff.

8) *Νεόκτιστον οὐκ οἶδ' ὅπως εἰσῆγεν, ὡς τῶν κατὰ φύσιν τῷ θεῷ λόγῳ προσόντων τῇ τοῦ ναοῦ συναφείᾳ διεφθαρμένων.* Ep. V. 176, 26 ff.

9) Fragm. 351, 18 ff.; quis est igitur, qui a Christotoco natus est filius dei? Ut puta, si dixerimus: Credimus in deum verbum, filium dei unigenitum, ex patre natum, homousion patri, qui descendit et sepultus est, non statim auditus ipse accipit plagam? Deus mortuus? Dazu Ep. V. 174, 26—175, 2.

10) S. XVIII. 309, 8 ff.

Söhnen zieht in die Kirche ein[1]). Wie will man da noch den Heiden antworten, wenn sie einwerfen: Ego natum et mortuum deum et sepultum adorare non queo[2])? Ja, es liegt in der Konsequenz des *θεοτόκος*, Maria eine Göttin zu heissen[3])! In Wahrheit gibt es nur einen in aller Welt, dem das Wort *θεοτόκος* gelten kann, Gott Vater, pater deus, d. i. *θεοτόκος*[4]).

Der Dialektiker Nestorius sprach das Paradoxon aus: Wenn Maria die Mutter des Gottlogos ist, so ist sie nicht seine Mutter. Denn was von Müttern geboren wird, das ist den Gebärenden wesensgleich; hat Maria einen Gott geboren, so fällt von ihr ab der Name „Mutter"; wer sie also nennt, der verkündet damit, dass nur die Menschheit des Erlösers von ihr stammt[5]). Das allein ist der rechte Glaube: „Was uns wesensgleich . . . das ist von der Jungfrau geboren"[6]). „Meine Lieben, Maria gebar nicht die Gottheit, sie gebar den Menschen"[7]). „Ein Mensch ist der von der Jungfrau Geborene"[8]). Es ist dies vom Himmel selbst bestätigt; des Engels Wort an Joseph hiess: Nimm das Kind und seine Mutter; „igitur pueri dixit, non deitatis"[9]).

So möchte man Maria am richtigsten „Menschengebärerin", *ἀνθρωποτόκος* ansprechen[10]). Und doch wäre das ebenso falsch als richtig. Es war ja kein blosser

---

1) Fragm. 352, 24 f. (*Ὧν γὰρ δύο γεννήσεις, τούτων δύο υἱοί· ἡ δὲ ἐκκλησία ἕνα οἶδεν υἱὸν τὸν δεσπότην Χριστόν.*)

2) S. XXVII. 337, 16 — 338, 1 (qui deum simpliciter dicit de Maria natum etc.).

3) Ep. I. 167, 4 ff. (virginem . . ausi sunt cum (modo quodam) deo tractare divinam); S. X. 276, 4 (*τὴν θεοδόχον τῷ θεῷ μὴ συνθεολογῶμεν παρθένον*); Fragm. 353, 19 f. (*μόνον μὴ ποιείτω τὴν παρθένον θεάν*).

4) S. X. 276, 6 ff.

5) S VIII. 245, 20 ff.; 245, 27 — 246, 3; Ep. I. 167, 16 f.; 22 f.

6) S. IX. 192, 16 f.

7) Tragoed. 205, 17 f.; vergl. S. VIII. 247, 17—248, 2; S. IX. 252, 10; 256, 27—257, 1; 262, 7 (*τὸ πλασθὲν ἐπὶ μήτρας* = die Menschheit Jesu); S. XIV. 283, 10 f.; S. XX. 322, 25.

8) Fragm. 352, 1.

9) S. VIII. 246, 13 ff.; cf. 246, 16—21; 21—247, 5.

10) S. XVIII. 303, 5 f. (*ἀνθρωποτόκος* . . . propter templum, quod consubstantiale est naturaliter virgini sanctae).

Mensch, kein ψιλὸς ἄνθρωπος[1]), jenes Marienkind war zugleich θεὸς αὐτεξούσιος[2]). „Wer .. sagt, es sei das, was uns wesensgleich ist, voll der Gottheit ohne Trennung, von der Jungfrau geboren, der verkündet wahrhaft untadelig das ganze Geheimnis der Menschwerdung des Herrn“[3]). Freilich hat die Gottheit nicht in Maria ihren Anfang genommen, aber sie ist doch aus ihr hervorgegangen (προῆλθε)[4]). Und so muss es als das einzig Richtige gelten, zwischen den Extremen die Mitte zu suchen und die hl. Jungfrau „Christusgebärerin“, χριστοτόκος zu nennen. Wie „Christus“ das Bekenntnis zu den beiden Naturen bedeutet, so bezeichnet χριστοτόκος Gottheit und Menschheit zumal[5]). Ausdrücklich verwahrt sich Nestorius dagegen, dass „Christi partix“ die Gottheit des Herrn verleugne[6]). „Wenn man χριστοτόκος sagt, so ist das nichts anderes als die gemeinsame Sache der Gottheit und Menschheit zu bekennen“[7]). Es waren da seinerzeit zwei Parteien in Konstantinopel; die einen traten für das θεοτόκος ein, die anderen für ἀνθρωποτόκος: durch des Patriarchen χριστοτόκος wurden sie einig und zufrieden[8]). Also umschliesst es die Gegensätze. „Der also, welcher von der Christusgebärerin Maria geboren ist, ist ein Sohn Gottes. Aber der Sohn Gottes ist doppelt in den Naturen, Gott und Mensch“[9]). Für das

---

1) Ep. IX. 191, 22 f. (ne purum quis hominem fuisse illum, qui est genitus, suspicetur); Tragoed. 205, 3 ff. (legem . . . contra eos, qui Christum purum hominem dicunt, . . . innovavi); Ep. I. 167, 17 ff. unterscheidet daher die humanitas nata (die mit der Gottheit verbundene Menschheit) und h. parens (die Menschheit als solche, visibilis, im Gegensatz zur invisibilis deitas).

2) S. XX. 328, 3; vergl. den Traktat über die unio.

3) Ep. IX. 192, 16 ff.

4) S. XI. 277, 19. 25 — 278, 2; zu diesem vielangegriffenen Ausdruck vergl. H. d. H. bei B.-B. S. 86 („I said that God the Word „passed“ and not „was born“ because He did not receive a beginning from her. But the two natures being united are one Christ“).

5) S. XVIII. 312, 22 ff.; cf. 313, 1.

6) Tragoed. 206, 3 ff.

7) S. XVIII. 303, 8 ff.

8) Ep. VII. 185, 1 ff.; Tragoed. 203, 19 — 204, 2; vergl. Ep. VI. 181, 25 — 182, 6.

9) S. XIV. 283, 23 ff.; 17 ff.; vergl. Tragoed. 205, 18 f.; S. VIII. 246, 3 ff.; S. IX. 252, 10 f. (ἔτεκεν ἄνθρωπον θεότητος ὄργανον); S. X. 274, 9 — 17; S. XIV. 286, 4 f.; S. XXVII. 338, 1 ff.

χριστοτόκος spricht auch allenthalben die heilige Schrift; durch Engel und Apostel lässt sie es verkünden[1]). „Überall in der göttlichen Schrift, wo der Menschwerdung des Herrn Erwähnung geschieht, wird uns Geburt (*γέννησις*) und Leiden nicht als der Gottheit, sondern als der Menschheit (eigentümlich) überliefert, so dass nach dem genaueren Ausdruck die heilige Jungfrau *χριστοτόκος* und nicht *θεοτόκος* genannt wird"[2]). Diesem Beispiel sind auch die nizänischen Väter gefolgt, insofern sie „von der hl. Jungfrau nicht mehr sagten, als dass unser Herr Jesus Christus Mensch wurde aus dem hl. Geiste und der Jungfrau Maria"[3]). Zu all dem ist das *χριστοτόκος* ein Schutzmittel gegen die Gefahr und den Verdacht der Häresie; es kann einer weder ein Manichäer noch ein Gefolgsmann des Samosateners Paulus, des Arius, des Apolinarius sein, wenn er mit dem Worte „Christusgebärerin" beide Naturen des Erlösers zugesteht[4]). Das *θεοτόκος* dagegen geht nur auf eine Natur und gerade auf diejenige, die im eigentlichen Sinne nicht geboren worden ist; ein ungewöhnter und nicht gerechtfertigter Sprachgebrauch. Der menschliche Keim hat bis zur *μόρφωσις* keine Seele; erst nach der Formung (*εἰδοποιηθέν*) beseelt ihn Gott; es gebiert eine Mutter darum nur den Leib. Nun sollte es einer wagen, die Mutter absichtlich *ψυχοτόκος* zu heissen, weil das Kind als ein *ἔμψυχος* zur Welt kam! Nein, *ἀνθρωποτόκος* ist der rechte Name. So nenne man auch Maria nicht *θεοτόκος*, sondern *χριστοτόκος*[5])! Wer trotzdem hartnäckig

---

1) Ep. I. 167, 10 f.; Ep. VI. 181, 21 f.

2) Ep. V. 177, 8 ff.; als Beispiele werden angeführt Matth. 1, 1; 1, 16; 1, 18; Joh. 2, 1; Act. 1, 14; Matth. 1, 20; 2, 13; Rom. 1, 3; I. Cor. 15, 3; I. Petr. 4, 1; I. Cor. 11, 24: *Καὶ μυρίων ἄλλων φωνῶν διαμαρτυρομένων τῶν ἀνθρώπων τὸ γένος, μὴ τὴν τοῦ υἱοῦ νομίζειν θεότητα πρόσφατον ἢ πάθους σωματικοῦ δεκτικὴν, ἀλλὰ τὴν συνημμένην τῇ φύσει τῆς θεότητος σάρκα*, a. a. O. 177, 13—178, 13; sic (durch das *χριστοτόκος*) (et) apostolorum quae sunt praedicabis: S. XVIII. 303, 21.

3) Ep. I. 167, 7—9; Ep. III. 171, 9; gemeint ist das sogen. Symbol von 381 (Denzinger 14: *σαρκωθέντα ἐκ πνεύματος ἁγίου καὶ Μαρίας τῆς παρθένου*).

4) Ep. IX. 303, 14 ff.; Ep. VI. 182, 6 ff.

5) Fragm. 352, 6 ff.

bei dem *θεοτόκος* bleibt, der muss folgerichtig auch die Elisabeth als *πνευματοτόκος*, als Geistgebärerin bezeichnen. Denn ihr Kind wurde noch im Mutterleibe mit dem hl. Geiste erfüllt und im Besitze dieses Geistes geboren[1]). Man sage nicht: das *χριστοτόκος* sei zu wenig Ehre für Maria! „Gerade dass sie der Tempel wurde des Leibes des Herrn (dominicae carnis), das übersteigt alles im höchsten Grade Lobenswerte“[2]). „Es genügt ihr zu einer überragenden Ehrenstellung, den mit der Würde des Gottlogos verbundenen Mittler geboren zu haben“[3]). Nestorius weiss sich frei von Feindseligkeit gegen die Marienverehrung, auch er will im Zuge der Jahrhunderte zu ihrem Preise schreiten. „Ich bin der jungfräulichen Christusgebärerin nicht neidig um das Wort (den Titel), vielmehr kenne ich die Verehrungswürdigkeit derjenigen, die Gott (Akk.) aufnahm, durch die der Herr des Alls hervorging, durch die aufstrahlte die Sonne der Gerechtigkeit“[4]). Aber jede Überschwänglichkeit kann hier zur Gotteslästerung und ins Heidentum der geborenen Götter führen[5]).

Wer allerdings fromm und einfältig, fern aller Häresie und falschen Ausdeutung, im rechten Glauben das *θεοτόκος* gebraucht, dem will es Nestorius mitnichten verwehren[6]). Er hat es selbst des öfteren so angewendet und ist aufrichtig verwundert, dass das Gerücht, er habe das Wort verschworen, ernst genommen wird[7]).

1) Fragm. 352, 15 ff.

2) S. XXVII. 337, 8 f.

3) S. VIII. 247, 6 ff.

4) S. XI. 277, 19 — 22.

5) Sed in illud vestra amabilitas debet intendere, ne, cum plus, quam oportet aut debet, circa illius beatae honorem laudemque versamur, dignitatem dei verbi confundere videamur bis eum faciendo generatum. S. XXVII. 337, 10 ff.

6) Ep. VII. 184, 25 ff.; 185, 10 ff.; S. XVIII. 302, 21 f.; Fragm. 353, 17 ff.; S. X. 272, 13 ff.; Ep. I. 167, 19 — 168, 4. Interessant ist, dass N. in den Anathematismen gegen Cyrill wohl die Bezeichnung Mariä als mater dei verbi, aber nicht als *θεοτόκος* verwirft. (Anath. I. c. C. 212, 8 f.; hier statt *χριστοτόκος*: mater eius, qui Emanuel est.) Es ist indes wahrscheinlich, dass er am Anfange seines Patriarchates weniger tolerant war.

7) Ep. IX. 191, 3 ff.; vergl. S. XVIII. 302, 1 ff.: Igitur ut eorum conciones etiam elegantes et sapidulas superemus, dicamus *τὸ θεοτόκος*, mit Beziehung auf das Beispiel Pauli I. Cor. 9, 20 — 22

Aber es steht dem χριστοτόκος auf jeden Fall nach, weil es die Autorität der Engel und Evangelien nicht für sich hat[1]). Hingegen wird es von vielen Häretikern gebraucht und hat so eine gefährliche Färbung erhalten; mancher, der in arianische und apolinaristische Gedanken hineingeriet, hat mit dem θεοτόκος angefangen[2]). Wer darum nicht davon ablassen will, der tut gut, neben das θεοτόκος immer auch das ἀνθρωποτόκος zu stellen. „Denn das ist den Katholiken eigen, denen, die dies Wort θεοτόκος im rechten Glauben aussprechen, dass sie (nicht nur als θεοτόκος, sondern) auch als ἀνθρωποτόκος die heilige Jungfrau verkündigen. Gottesgebärerin (ist) sie wegen der Vereinigung des Gottlogos mit dem Tempel; Gottesgebärerin nicht wegen der schlechthinigen Gottheit der Menschheit, sondern wegen der Vereinigung des Gottlogos mit dem Tempel; Menschengebärerin aber wegen des Tempels, der von Natur der heiligen Jungfrau wesensgleich ist“[3]). „(Das vollkommene Bekenntnis der Orthodoxie ist, dass wir mit dem θεοτόκος auch ausrufen das ἀνθρωποτόκος), wiewohl auch das Wort χριστοτόκος nichts anderes ist als das Bekenntnis der gemeinsamen Sache von Gottheit und Menschheit“[4]). „Wir halten den Titel, der sie Gottesgebärerin nennt, wenn er mit dem anderen, Menschengebärerin, genommen wird, für ein ganz untadeliges Zeichen der Frömmigkeit“[5]).

Man sieht, für Nestorius ist die Mariologie durchaus identisch mit der Lehre von der Union und Trennung der Naturen in Christo. Darüber hinaus redet er noch von der Jungfräulichkeit der Mutter des Herrn[6]) und der Schmerzlosigkeit jener Geburt in der Weihnacht[7]).

---

1) Ep. VI. 181, 17 ff.

2) Ep. VII. 184, 11 ff.; S. X. 272, 13—273, 3.

3) S. XVIII. 302, 21—303, 6.

4) S. XVIII. 303, 6 ff.; vergl. Ep. IX. 191, 17 ff.; 192, 1 ff.; S. XVIII. 301, 17 ff.; 303, 14 ff. (θεοτόκος allein sagt auch Apolinarius und Arius); 303, 19 ff.; 21; 309, 3 ff.; 312, 19—313, 3; S. XIX. 318, 13 ff. (M. M.); 319, 9 ff.

5) Ep. IX. 192, 6 ff.; vergl. 11 ff.

6) S. IX. 251, 15 ff.; 259, 5; 252, 8 f.; vergl. damit den ständigen Titel παρθένος. Er vergisst nicht zu betonen, die Jungfrauengeburt bedeute keine Verschmähung oder Verachtung der foetus nuptiarum. S. XX. 326, 6 f.

7) S. XX. 326, 4 f.

Er stand eben im Kampfe um die zwei Naturen, nicht um Maria und das Mass ihrer Würde.

VI. Der Zweck der Union, d. i. die Erlösung.

Es war ein seliges Leben, das Adam zur Paradieseszeit führte: in einer Fülle von Freuden, in Genüssen fern jedem Schmerze, reich ohne Sorge, ein Schüler Gottes; Mund zu Mund durfte er mit seinem Schöpfer sich unterhalten[1]). Ein Ebenbild der göttlichen Natur ist er gewesen[2]). Da hat ihn der Teufel ins Verderben gestürzt[3]). Diabolus peccati pater[4]). Das war Adams Sünde im Paradies: Essgier[5]), Unglaube[6]), Streben nach Gottgleichheit[7]) und Ungehorsam[8]). So kam er und sein Geschlecht in die Gewalt des Teufels[9]). Und nun begannen die Tage des Elends. Ein zweifacher Tod fasste die Menschheit: der natürliche Tod und der Verlust der Erkenntnis[10]); Gottlosigkeit machte die Völker zu Heiden[11]); die Gottheit war beleidigt[12]); die Gerechtigkeit floh und die Tugend, und die Sünde machte sich breit an ihrer Statt[13]); Trauer und Klage erhob sich von der Erde[14]); der Fluch lag auf der Geburt der Menschen[15]),

---

1) S. XXX. 347, 17 ff.; S. XX. 324, 12 ff. (et laborum agriculturae penitus liberae (etwa: comes sudor non erat [Loofs])).
2) S. IX. 251, 12 f.
3) S. IX. 251, 12 ff. (corruptio).
4) S. XVIII. 307, 12 f.
5) S. IX. 256, 3 f.; S. XXVIII. 344, 7. 8; S. XXX. 349, 5 f.
6) S. XXVIII. 344, 7.
7) S. IX. 256, 6.
8) S. IX. 256, 13; 257, 17 ff.
9) S. XXIX. 345, 21 f.; 346, 17 f.; S. V. 239, 28 f.
10) S. XXVIII. 342, 14 ff. (*διττὴ γὰρ περὶ ἡμᾶς ἡ νεκρότης . . ἡ μὲν φύσει προσγινομένη . . ἡ δὲ γνώσεως ἀποβολῇ φυομένη (ἀγνωσία γὰρ θεοῦ νεκροτικῆς ἀναισθησίας ὁμοίωμα*). Der Teufel heisst *γεννήτωρ τῆς νεκρώσεως*, a. a. O.
11) S. V. 238, 1 f.
12) S. IX. 255, 1 f. (natura, quae offenderat); 260, 21 f. (divina indignatio).
13) S. V. 255, 6 ff.
14) S. XX. 322, 20 ff.; 324, 3 ff.
15) S. XX. 323, 16 ff.; 324, 21—325, 2 (Schmerzen, Angst, Schwergeburt, Frühgeburt, Spätgeburt, Abzehrung von Kind und Mutter, Nahrungsmangel, die kindliche Gier nach Schädlichem, nach unnützer Lehre, Anfall der bösen Geister, von diesen verursachte Krankheit und Armut, S. XX. 325, 2 ff).

über allem Land und Werk der Kinder Adams[1]); Nacktheit war ihr Los[2]).

Christus hätte wohl durch einen blossen Machtspruch (imperium) alle Welt erlösen können; aber dann wäre durch die Güte die Gerechtigkeit zu Schaden gekommen[3]). Nicht ohne gerechtes Gericht sollte die Erlösung geschehen[4]); darum auch musste ein Mensch aus Adams Geschlecht im Rettungswerke stehen[5]). Schon durch die Geburt Jesu nahm die Erlösung ihren Anfang: seine Mutter gebar ihn ohne Schmerzen; das war die Befreiung von dem Fluche: „In Schmerzen sollst du gebären"[6]). Dann hat er gehungert in der Wüste und Busse getan für jenes traurige Paradiesesmahl[7]). Durch seinen Glauben sühnte er Adams Unglauben[8]). Als er Satans Verheissung der Weltherrschaft zurückwies, da war dies die Erlösertat für das Streben der ersten Menschen nach der Gleichheit mit Gott[9]). Sein Gehorsam am Kreuze tilgte jenen frühesten Ungehorsam[10]). Der Fluch über die Erde und Arbeit des Menschen wurde gelöst durch das gloria in excelsis deo et in terra pax[11]). Das Wort: „Im Schweisse deines Angesichtes sollst du dein Brot essen" nahm er weg durch das andere: „Panem quem ego dabo, caro mea est, quam ego dabo pro saeculi vita"[12]). Das Gebot an die Schlange: „Du sollst ihrer Ferse nachstellen" hob er auf mit der Verkündigung: „Ich habe euch Gewalt gegeben, auf Schlangen und Skorpionen zu treten"[13]). Die Dornenkrone auf dem Haupte Jesu war das Ende des Schicksals-

---

1) A. a. O. S. 326, 24 f.
2) A. a. O. 327, 8 ff.
3) S. IX. 255, 14 f.
4) A. a. O. 255, 16 ff.
5) A. a. O. 254, 20—255, 4; 259, 2 f.; u. ö.
6) S. XX. 323, 14—326, 5; 326, 22 ff. wird dieser Fluch weggenommen durch das benedictus fructus ventris tui.
7) S. IX. 256, 3—6; S. XXX. 349, 5 ff.; S. XXVIII. 344, 9 f.
8) S. XXVIII. 344, 6 ff.
9) S. IX. 256, 6—12.
10) S. IX. 256, 13 f.; 257, 17 ff.
11) S. XX. 326, 24 f. („er" löste d. Fl.).
12) S. XX, 327, 2 ff.
13) S. XX. 327, 5 ff.

spruches von den Dornen und Disteln[1]). Und die Nacktheit nach der Sünde machte er gut „durch das unvergängliche Gewand der Auferstehungsherrlichkeit“[2]).

Der Nerv aller Erlösung aber ist die Besiegung des Todes. Das heisst erst eine erlöste Menschheit, die dem Tode nicht mehr hörig ist. „Wenn der Heide dich fragt um den Grund der Menschwerdung (susceptae humanitatis), . . . so antworte ihm mit Paulus: Wie durch einen Menschen der Tod, so durch einen Menschen die Auferstehung der Toten; wie in Adam alle sterben, so werden in Christus alle zum Leben erweckt werden“[3]). Vom Tode der Erkenntnis, der *ἀγνωσία θεοῦ*, hat der Herr uns erlöst „durch lebenspendende Lehren“[4]), vom physischen Tode aber durch sein Sterben am Kreuze und seine Auferstehung. Näherhin auf solche Weise: Der Satan führte den Herrn ans Kreuz und in den Tod. Er hatte Macht über alle Menschen, seit der Adamssünde und auf Grund derselben. Nun brachte er den Tod auch über Jesus. Das war ungerecht, denn der Herr stand nicht unter der Sünde. Ist so Satans rechtlich begründete Macht an einem aus der Menschheit zum Unrecht geworden, so ist sie im ganzen verfallen, gilt gegen niemand mehr. Christus spricht: „Die Räuber hast du als der Sünde Schuldner dem Kreuze überantwortet, aus welchem Grunde (= auf Grund welchen Rechtstitels) aber hast du mit den Räubern mich ans Holz geheftet“[5])? Die gesamte Menschheit spricht: „Sei es, mag er den ersten Adam dem Tode überliefert haben, weil des die Sünde Ursache war, wegen welcher Schuld, König, hat er den zweiten nun, den du aus der Jungfrau gebildet, gekreuzigt“[6])? Mit allem Rechte wurde darum Christus

1) S. XX. 326, 25—327, 1. (2. 3: eradicatione enim dignae fuerant, quia tanto capiti propinquaverant).

2) S. XX. 327, 8 ff. (diese „copia resolutionum“ kennen schon Ignatius und Irenaeus).

3) S. X. 276, 22—277, 4; die Erlösung vom Tode ist ein häufiges Thema. Z. B.: S. IX. 257, 10 ff; 261, 2; 10; S. XXIV. 333, 11 ff.; 27—334, 1; S. XXVIII. 342, 14—343, 2 et passim.

4) *Τὴν μὲν ψυχὴν δόγμασι ζωοποιοῖς ἀνορθώσας*: S. XXVIII. 324, 14—343, 2.

5) S. XVIII. 307, 13 ff.; mit „du“ ist der Teufel gemeint.

6) S. IX. 256, 26—257, 1.

erweckt zur Auferstehung; nun können aber auch alle seine Brüder im Fleische dieselbe Auferstehung verlangen, weil des Teufels Macht im Unrecht versunken ist[1]). „Wohl, mag er um jenes (sc. Adams) willen mich dem Verderben anheimgegeben haben, um dieses willen mach mich teilhaftig der Unvergänglichkeit! Wie ich des ersten Teilhaber war im Tode, so will ich in unsterblichem Leben Teilhaber des zweiten werden“ [2]). Mit solcher Forderung geht unsere Natur zuversichtlich in den Prozess gegen Satan; „wenn er den Streit erhebt auf Grund des Verderbens, das von Adam her über mich kam, so werde ich Gegenklage stellen auf Grund des Lebens jenes (anderen), der keine Sünde getan hat“ [3]). Christus hat diesen Prozess für uns gewonnen; dass er sündenlos gelitten, das gab ihm unwiderleglich recht, „weil ja durch einen Übergriff von der Macht des Teufels sie (die Menschen) ungerecht bekriegt wurden, da nicht einmal der sündelose Mensch unter ihnen, ohne seine Nachstellungen zu kosten, durchgekommen war“ [4]). Und nicht nur über den Satan, über alle, die zu Satan halten, hat Jesus durch sein Todesleiden gesiegt: so ist er zum Weltenrichter geworden [5]).

---

1) „Denn indem du den Tod schmeckest, tötest du den Tod; indem du hinabsteigst zum Scheol, befreiest du die Toten.“ S. XXIV. 333, 11 ff. „Was für eine (Meinung) du zuteil werden lässt dem Tode, der vernichtet wird, dass er Wahrheit ist: eine solche lässt du auch zuteil werden der Auferstehung, welche den Tod vernichtet hat.“ A. a. O. 333, 27 — 334, 1.

2) S. IX. 257, 10 ff.; die Stelle gehört hieher, weil 257, 1 ff. (I. Petr. 2, 22) der Kreuztod genannt ist.

3) S. IX. 257, 15 ff.; die Stelle darf deshalb mit dem Kreuztod in Zusammenhang gebracht werden, weil die ganze Beweisführung auf Rom. 8, 34 (S. 258, 1 ff.) hinstrebt (Christus mortuus est pro peccatis nostris etc.).

4) *Αὐτὸ τὸ τοῦ πάθους ἐν ἀναμαρτήτῳ σαρκὶ συμβὰν πειρατήριον δυναστεία τις αὐτῷ ὑπὲρ τῶν συγγενῶν δικαιολογία ἀήττητος, ὡς ὑπερβολῇ τῆς παρὰ τοῦ διαβόλου δυναστείας ἀδίκως πολεμουμένων τῷ μηδὲ τὸν ἐν αὐτοῖς ἀναμάρτητον ἄνθρωπον ἄγευστον τῆς ὑπ᾽ ἐκείνου παρελθεῖν ἐπηρείας.* S. V. 239, 25 — 240, 1; vergl. 239, 22 f.: *Τίς οὖν ἡ θανάτου χρεία τῷ καθαρῷ τε παντὸς πλημμελήματος καὶ μετὰ μικρὸν ἀνίστασθαι μέλλοντι.*

5) „Indem du gekreuzigt wirst mit den Schächern, ergreifst du Besitz von dem Tage der Sünder durch dieses.“ S. XXIV. 333, 13 f.

Es scheint aber dem Nestorius auch der Gedanke nicht fremd gewesen zu sein, dass die Tatsache der Union als solcher schon eine Besiegung von Tod und Teufel bedeutete. „Der Teufel hatte den Menschen zur Würmerspeise gemacht. Es kam nachmals Christus in Menschengestalt allmächtig, damit der Teufel, der mit allen auch unter Gottes Herrschaft stand, ebenfalls durch Erfahrung anerkenne, dass der Mensch, nach dem Bild und Gleichnis Gottes geschaffen und zum König und Herrn der Erde bestellt, vom Schöpfer wahrhaft verdientermassen auch zum Reiche der Himmel ist erhöht worden“ [1]). „Er selbst ist der Mittler des Glaubens, den ihr bekannt habt, da er ja die Natur mit Gott ausgesöhnt hat durch die Sündelosigkeit der eigenen Natur (*τῷ τῆς φύσεως ἐν αὐτῷ ἀναμαρτήτῳ*)“ [2]). Vielleicht liegt in dieser Linie auch die Behauptung: „Er hat durch seine Auferstehung (auch) das Sterbliche neugeschaffen“ [3]). Indessen ist das alles nicht so scharf umrissen, dass man es deutlich vom andern abheben dürfte. Es gilt schliesslich doch: „Dieses eine bedarfst du allein, dass du wie ein Schaf zur Schlachtung geführt und wie ein Lamm vor dem Scherer stille wurdest. Das ist das Höchste deiner preiswürdigen und göttlichen (Dinge) und die Majestät deiner anbetungswürdigen Ehren und das grosse Geheimnis der Siege wider den Satan“ [4]).

Die Welt und die Menschheit ist durch den Gottmenschen erlöst worden; das steht für alle Ewigkeit

1) S. X. 272, 5 ff.

2) S. V. 240, 6 ff.; vergl. 239, 18 ff. (*δείξας ἐν ἑαυτῷ τὸ τῆς φύσεως πρόσωπον ἁμαρτίας ἐλεύθερον* ist er *μεσίτης* und *βοηθός* geworden): S. IX 253, 4 ff.; 257, 8 ff.; S. XX. 322, 20 ff.; 323, 14 ff.; S. XXX. 348, 20—349, 2 (ille peccatum ex Adam tanquam chirographum proferebat, et e diverso Christus ex carne sine peccato debiti huius evacuatione nitebatur).

3) *Ἀναστάσει δὲ (καὶ) τὸ θνητὸν ἀνακτίσας*. S. XXVIII. 343, 1; sicherlich spricht sich in dem *ἀνακτίσας* eine mehr zu Seite 64 f. passende Theorie aus trotz des Folgenden: *τοῦ γὰρ ὠθοῦντος πεσόντος τὸ ὠθούμενον στήσεται* (343, 2); S. X. 267, 11 heisst die Auferstehung *ἡ ἡμετέρα ἀπαρχή*.

4) S. XXIV. 333, 6 ff.; an einigen Stellen erscheint der Kreuztod als ein Opfer; so Anath. X. c. C. 216, 2 f. (seque ipsum obtulisse pro nobis); S. XXIV. 334, 21 f. („Wenn du als Schaf die Gottheit schlachtest, so machst du tot die Kraft des Opfers“); S. V. 240, 6 ff.; vergl. S. X. 271, 3—4.

fest. Aber trotzdem umschlingen uns immer noch die alten Fesseln adamischer Schuld. „Erbschaft, die mir verfallen ist,“ heisst es immer noch im Munde Satans[1]). Noch liegen auf uns allen „die Strafurteile gegen unsere Natur“[2]). Erst die Taufe macht uns in Wahrheit zu Erlösten. „Denn wer abgewaschen ist im Taufbade, der wird ein Glied des Hauses, des Vereines, der Familie desjenigen, der jene Handschrift tilgte, und mit ihm wird er zum Bewohner der Himmel“[3]). „Jetzt sind diese Forderungen des Teufels an die Natur verstummt, nun ruft ihm mit Vertrauen jene getaufte Natur zu: Er hat uns auferweckt mit ihm und uns gesetzt neben ihn in den himmlischen (Reichen) in Christo, dem die Ehre gebührt in Ewigkeit“[4]). Darum ist die Taufe lavacri salutaris necessarium sacramentum[5]). Sie macht den Katechumenen teilhaftig des Leibes und Blutes des Erlösers, zum Mysten der Symbole und damit zum Teilhaber an den wahren Gütern, die jene nur andeuten[6]). Stirbt einer ohne die Taufe, so stellt der Teufel sich den Engeln, den Geleitern der Seelen[7]), in den Weg und ruft: „Warum entreisst ihr mir diese Seele, die mir gehört? Warum vergreift ihr euch an meinem Recht, an meinem Besitz, an meinen Schuldnern? . . . auf Erden schliessen jene ihnen die Türen der Kirche, ihr aber kommt, sie in den Himmel aufzunehmen. Meinem Recht tut ihr Gewalt an, ihr Engel! Was könnt ihr bei den Katechumenen zu suchen haben? Sie sind nicht wiedergeboren aus dem Wasser und dem Geiste, sie können also nicht durch euch ins Reich der Himmel gelangen;

---

1) S. XXX. 350, 6 f.; vergl. 349, 20 ff. (debitor); 349, 25 (diaboli debitores).

2) Poenales sententiae adversum naturam prolatae S. XX. 327, 16 f.

3) S. XXX. 349, 17 ff. (domesticus et concorporatus et familiaris, caelorum incola).

4) S. XXX. 350, 9 ff.

5) A. a. O. 349, 16.

6) Non enim est particeps corporis ejus et sanguinis, qui per baptismum has sententias (non) solvit, et figurarum socius non factus, verorum exemplariorum non replebitur perfruitione. S. XX. 327, 17 ff.

7) Angeli perductores animarum (ψυχοπομποί?) 349, 23.

sie haben der Erbschaft, die mir verfallen ist, nicht entsagt. Da sie die königliche Erhöhung nicht besitzen, wie sollen sie den Weg zurücklegen, den nur Könige gehen"[1])?

Eine ganz nebensächliche Rolle spielt im ganzen Bereiche der Erlösung die Sünde als Tat und Vergehen des einzelnen. Die sog. erste Predigt gegen das θεοτόκος kommt wohl darauf zu sprechen, aber nur um festzustellen, dass kein Mensch infolge der allgemeinen Versunkenheit in die Sünde zum Erlöser tauglich sein konnte[2]). Zum gleichen Zwecke nennt die Predigt über die göttliche Menschwerdung uns alle Sünder, reden ein paar andere Stellen von unseren Vergehen[3]). Die Sündhaftigkeit scheint für Nestorius in dem fluchbeladenen Erbe Adams mit Notwendigkeit inbegriffen zu sein. Darum tritt Christus mit allem Erfolge auf, weil seine Menschheit einen „schuldlosen Ursprung" aufweisen kann[4]). Bei ihm kann dann von Bewährung und sittlichem Fortschritt die Rede sein. Und übereinstimmend damit ergeht erst an die erlöste Menschheit der moralische Imperativ. „Und deshalb blieb er (der Satan) in dem christlichen Lebenstande (als ein Faktor), sogar nach dem Siege (Christi) und der Abschaffung des Todes — jenes Zustandes, der durch Christus abgetan worden war — dass auch diejenigen, welche in Christus sind, sich selbst führen mögen nach Seinem Gleichnis: nicht durch die Gnade der Auferstehung allein, sondern auch durch eigene Werke und eigene Führung"[5]).

Mögen aber die Menschen zur Erlösung sich stellen, wie immer sie wollen: nie mehr wird des Teufels Macht

---

1) S. XXX. 349, 22—350, 9; vergl. 327, 13 f.

2) S. IX. 255, 4 ff.; die rari possessores justitiae werden negiert durch das qui viderentur vel putarentur esse possessores.

3) S. XVIII. 307, 7 ff.; S. IX. 254, 17 f.; S. XVIII. 310, 7 f.; 9 ff.

4) Interpellat namque pro nobis a Christo tanquam vestis induta natura nostra, libera prorsus ab omni peccato et inculpabilis originis suae defensionibus nitens. S. IX. 258, 4 ff.; liegt dann speziell in der generatio der Weg, auf dem der reatus ex Adam sich fortpflanzt? Übrigens ist der Text der Stelle nicht ohne Bedenken.

5) H. d. H. bei B.-B. S. 137; dies gilt also von den Getauften, d. i. „denen, die in Christus sind".

sich auf die alte Höhe heben; denn „der Glaube der Kirche hat den Herrn Christus zum Fundament und bleibt in Kraft desselben Fundamentes unbeweglich und sicher und unerschüttert durch die Kraft seines Hauptes, die unzerstörbar ist“[1]).

C. Die Lehre des Nestorius in der Beurteilung seiner morgen- und abendländischen Gegner.

Die Gedankenwelt eines Menschen findet im Worte nie ihre zulängliche Darstellung, auch da nicht, wo den Redner oder Schriftsteller das tröstliche Bewusstsein ankommt, sein Ganzes und Bestes ausgesprochen zu haben. Worte und Sätze kehren immer wieder ihren Eigensinn heraus und mengen ihn gewalttätig in den Willen ihres Meisters. Vielleicht nirgends mehr als in der Theologie. Und doch ist dies unzulängliche Wort die Form, in der allein eines Menschen Gedanken in den anderen eingehen können. Dieses Erfasstwerden durch andere aber hat wiederum seine eigenen Gefahren; es verstehen sich letzlich nur die, in deren Geistern die gleiche Not und die gleiche Hoffnung lebt. Wo Gegner aneinander geraten, da ist es, als ob das ganze Innenleben sich verschlösse; dann stehen die Worte, die bis dahin gesprochen wurden, wie feindliche Heere gegeneinander, ein jedes nur Feind, nur Widersache, Gegenstand der Vernichtung und der Wut.

Aber Feindschaft macht doch nicht nur blind, sie macht auch sehend. Es mag einer erst aus dem Munde seiner Gegner recht erkennen, was denn seine Worte in Wahrheit wiegen und bedeuten, ob er sie gleich in Wirklichkeit klar und bestimmt gemeint hat. So kann auch die Lehre des Nestorius für uns erst dann feste

---

1) S. XXIX. 345, 19 ff. (sicut enim in Adam hominum natura accipiens fundamentum ejusdem fundamenti ruina collapsa est et facta est sub manum et potestatem diaboli, qui dejecit Adam, sic dominum Christum ecclesiae fides habens fundamentum, manet ejusdem fundamenti virtute etc.

Umrisse erhalten, wenn auch das Urteil seiner gleichzeitigen Gegner über sie gehört ist. Und es handelt sich zunächst gar nicht darum, wieweit die Gedanken der Gegner hierin zu Recht bestanden oder nicht, oder was nur Kampfruf war und was innerste Ueberzeugung — der andere Geist blickt aus allen Worten der Gegner, und jede Kritik war als Treffer und nicht als Luftstreich gemeint.

Die Mönche Basilius, Thalassius und ihre Genossen verklagten in einem Bittschreiben an die Kaiser ihren Bischof Nestorius — *εἰ δεῖ εἰπεῖν ἐπίσκοπον* [1]) —, er heisse die heilige Jungfrau nicht *θεοτόκος* und leugne, „dass der Christus wahrer Gott von Natur sei“ [2]). So habe er gesprochen: „Maria gebar nichts als einen uns wesensgleichen Menschen“ und: „Das aus dem Fleische Erzeugte ist Fleisch“ [3]). Er lehre zwei Söhne, verberge es aber *κατὰ ἀπάτην* unter orthodoxer Formel [4]).

P r o k l u s v. C y z i k u s, der nachmals Erzbischof von Konstantinopel geworden ist, hat den Nestorius mit Arius, Eunomius und Mazedonius zu einem „vierspännigen Wagen des Teufels“ [5]) zusammengekoppelt. In seinem *Ἐγκώμιον* vor Nestorius schlug er auf die Bewährungslehre: „Nicht auf Grund einer *προκοπή* wurde zum Gotte der Christus. Das sei ferne! Sondern Gott seiend wurde er aus Barmherzigkeit Mensch, wie wir glauben. Keinen vergotteten Menschen verkünden wir, sondern wir bekennen einen fleischgewordenen Gott“ [6]). Gegen die Lehre von der Trennung der Naturen sprach er damals: „Wenn ein anderer der Christus und ein anderer der Gottlogos, dann

---

1) M. P. G. 91, 1473 B.

2) A. a. O. 1473 B; vergl. die auf Samosatenismus lautende Contestatio vom Jahre 429 (d. griech. Text in d. griech. Akten des Ephesinums, d. lat. im Synodicon, Migne P. G. 84, 581/2).

3) A. a. O. 1476 A.

4) A. a. O. 1476 A; ein *κῆρυξ τῆς ἀνομίας* ist ihnen Nestorius, 1473 C; von den Mönchen einer wollte gelegentlich dem Patriarchen den Zutritt zur *σύναξις* verwehren; Nestorius liess ihn körperlich züchtigen, 1473 C; ein andermal sagten ihm Mönche in seinem eigenen Palaste, seine Lehre über Maria sei *οὐκ ὀρθοδόξων*, worauf er wieder dieselbe Strafe diktierte und die Mönche so lange gefangen hielt, bis sie ihm Recht gaben, 1476 A.

5) Or. II. M. P. G. 65, 693 A.

6) M. P. G. 65, 684 C — 685 A.

ist die heilige Trias keine Trias, sondern eine Tetras nach dir, du Ketzer! Zertrenne nicht den Mantel der οἰκονομία, den vom Himmel her gewebten. Werde nicht zum Schüler des Arius, . . . teile du nicht die συνάφεια, damit nicht du von Gott weggerissen werdest“ [1]). Seine ganze Rede schloss mit den Worten: „Siehe, der schlagende Beweis der heiligen θεοτόκος Maria. So löse aller Widerspruch sich auf“ usw. [2]). Man wird das Recht haben, jene Spitzen des Enkomions auf Nestorius und die Seinen zu beziehen.

Der Titel einer noch nicht sehr lange bekannten Schrift des Marcus Eremita lautet: Gegen diejenigen, die behaupten, es sei das heilige Fleisch des Herrn mit dem Logos nicht geeint worden, sondern wie ein für sich bleibendes Gewand um ihn gewesen, und darum sei es eine eigene Sache um den φορῶν und eine andere um den φορούμενος, d. h. gegen diejenigen, die wie Nestorius denken [3]). Wenn dieser Titel echt ist, so lässt sich aus den bekämpften Lehren die Ansicht des Markus Eremita über Nestorius erschliessen [4]). Er hat ihn darnach zu den „Gottesteilern“ (θεομερισταί) gezählt [5]), „die da zwei machen aus dem Herrn der Glorie, dem gekreuzigten Christus“ [6]). „Sie trennen auseinander, hier das Fleisch vom Logos, dort den Logos vom Fleisch, und zum Ueberfluss bemühen sie sich mit menschlichem Witze um seine unerforschliche Einigung, forschen nach dem Unaussprechlichen und sagen „Wie?“, und wenn sie das „Wie“ nicht herausbringen, vermögen sie nicht mehr zu glauben; verbunden einstmals mit ihm durch geistige Mysterien: siehe, nun sind sie Frauen geworden, die die Ehe brechen zu Lebzeiten des Mannes“ [7]). Diese Trennungstheorie tragen sie besonders an Leiden, Kreuz und Tod des Heilandes heran, und sie reden gerade hier mit Vorliebe vom ἄνθρωπος und ἐνοικῶν θεός [8]). Solches aber nennt Marcus

1) A. a. O. 689 A.
2) A. a. O. 692 B.
3) Marcus Eremita, adv. Nestorianos ed. J. Kunze in „Marcus Eremita“, Leipzig 1895 S. 6, 1—4.
4) J. Kunze hält ihn für echt, a. a. O. S. 101; cf. 103.
5) A. a. O. S. 7, 23.
6) A. a. O. S. 7, 11.
7) A. a. O. 12, 26.
8) A. a. O. 7, 7 ff.; 10, 21 ff.; 14, 9 ff.; 16, 2 ff.; 18, 2 f.; 28, 23 ff.

Eremita eine schauerliche θεομαχία [1]). Das kann ja leicht zur Aufstellung von zwei Christi [2]) führen und zur Lehre: ein blosses Fleisch sei der Leib des Herrn in der Eucharistie [3]).

Der Gegner, der zum Engel des Gerichtes wurde, der Antinestorianer mit Leib und Seele, war Cyrill v. Alexandrien. Für ihn ist die Theologie des Nestorius in Bausch und Bogen eine doctrina separationis. Der Bischof von Neu-Rom fragt: Wen hat Maria geboren, den Menschen oder den Gottlogos? Er trennt also nach der ἕνωσις, stellt den Menschen für sich (ἰδικῶς) und den Gott für sich [4]). Er trennt und teilt das Geeinte wirklich; es genügt ihm nicht, im Denken zu erforschen, was die Natur des Logos, was die des Fleisches sei [5]). Ἕτερος μεθ᾽ ἑτέρου soll der Erlöser sein [6]); der Herr Jesus Christus wird zu zweien zerschnitten [7]). Nestorius kennt darum zwei πρόσωπα, zwei vollständig gesonderte Hypostasen also [8]).

Wohl lehrt auch er eine Verbindung des Getrennten. Aber diese ist nur eine συνάφεια in Absicht auf die unterschiedslose Ehre und die Gleichheit der Würde [9]). „Einen Menschen und Gott sammelt er gleichsam nur durch die ἰσότης τῆς δόξης, wie er wenigstens glaubt, zu

---

1) A. a. O. 18, 4.
2) A. a. O. 25, 31—26, 2.
3) A. a. O. 11, 12 ff.
4) De recta fide ad. Theod., Migne P. G. 76, 1168 B C. Adv. Nest. lib. I. Migne P. G. 76, 24 C (διῃρημένος εἰς ἄνθρωπον ἰδικῶς καὶ ὁμοίως εἰς Θεόν).
5) Adv. Nest. lib. I. Migne P. G. 76, 45 A; lib. II. Migne P. G. 76, 60 C; 64 A.
6) Quod unus sit Christus, Migne P. G. 75, 1297 D.
7) Ep. I. ad. Monachos, Migne P. G. 77, 24 B; vergl. Comm. in d. Joannis ev., ed. Pusey Oxonii 1872 lib. I. c. IX. p. 14 ff.; lib. IV. c. IV. p. 577, 9 ff.; u. ö.
8) Adv. Nest. lib. II. M. P. G. 76, 64 A (εἰς δύο πρόσωπά τε καὶ ὑποστάσεις ὁλοτρόπως ἀλλήλων διῃρημένας); a. a. O. 68 C (πρόσωπον ἰδικὸν καὶ λόγον καὶ μὴν καὶ ὑπόστασιν ἀναχωροῦσαν πρὸς ἑτερότητα); a. a. O. 129 C (ὑποστάσεις ἰδικαί = δύο πρόσωπα); Ep. II. ad Succ. M. P. G. 77, 241 A; vergl. a. a. O. 241 D (ἡ φύσις (οὐσία) ὑφέστηκεν, δύο φύσεις ὑφεστώσας wollen die Nestorianer.
9) Adv. Nest. lib. I. M. P. G. 76, 36 D; Anath. III. M. P. G. 76, 300; Cyrill scheint zu glauben, Nest. habe den Ausdruck συνάφεια erfunden: Adv. Nest. lib. III. 152.

einem“ [1]). Eine äusserliche, schetiscbe Verbindung![2]) Eine blosse Nebeneinanderstellung und Nähe![3]) Darum liebt er den Ausdruck *συνάφεια* und meidet es überall (*πανταχοῦ*), von *ἕνωσις* zu reden [4]). Es ist dieselbe Verbindung gemeint, die für die Propheten und ihren Gott gilt, bloss im Grade herrscht ein Unterschied [5]). Man kann als ein Beispiel dafür Josue anführen, zu dem der Herr (Jos. 1, 5) sprach: Wie ich mit Moses war, so will ich mit dir sein [6]).

Dem entsprechend vollzieht sich für Nestorius die Menschwerdung. Gott kam zum Menschen (*καταφοιτᾶν*, *ἐπιφοιτᾶν*) [7]), nahm Wohnung in ihm (*εἰς ἄνθρωπον ἐνοίκησις*) [8]), wie solches Vater und Geist und auch der Sohn des öfteren bei Sterblichen taten [9]). Im Willen und Wohlgefallen nur wurden Gottheit und Menschheit geeint; im höchsten Falle nahmen sie ein einziges *πρόσωπον* an [10]), vereinigte der Logos das *πρόσωπον* des Menschen mit sich [11]). Jesus Christus ist darum mitnichten in Wahrheit Gott [12]). „Auch nicht wahren Gott lässt er ihn sein, sondern gleichsam durch Gottes Wohlgefallen so genannt werden“ [13]).

---

1) A. a. O. 45 A; lib. II. M. P. G. 76, 60 A (*ἰσότητι τῆς ἀξίας*).

2) *Κατὰ συνάφειαν ἁπλῶς . . . τὴν θύραθεν ἐπινοουμένην ἤτοι σχετικήν.* Adv. Nest. lib. II. M. 76, 60 D.

3) *Παράθεσις, συνάφεια σχετική, ἐγγύτης (μόνη),* a. a. O. 81 D.

4) Ep. XI. (an Papst Cälestin), M. P. G. 77, 85 C.

5) A. a. O. *ὥσπερ δὲ συνῆν τοῖς προφήταις, οὕτω φησί, καὶ τούτῳ κατὰ μείζονα συνάφειαν.*

6) A. a. O. 85/88.

7) Adv. Nest. Ep. IV. M. P. G. 77, 45 D; adv. nolentes conf. s. v. deipar. M. P. G. 76, 257 C.

8) Adv. Nest. lib. I. M. P. G. 76, 53 AB; adv. nolentes conf. s. v. deipar. M. P. G. 76, 264 BC.

9) Adv. Nest. lib. I. M. P. G. 76, 53 AB.

10) Ep. IV. (ad. Nest.) M. P. G. 77, 45 BC (es reicht nicht: *Κατὰ θέλησιν μόνην ἢ εὐδοκίαν· ἀλλ᾽ οὐδὲ ὡς ἐν προσλήψει προσώπου μόνου*).

11) A. a. O. 48 C; vergl. Comm. in ep. ad Hebr., ed. Pusey in app. comm. in d. Joann. ev. Vol. III. p. 421, 22 ff.: *Εἴ τις οὖν ἄρα λέγει μόνων προσώπων τὴν ἕνωσιν, ἀποδιστὰς ὁλοτρόπως ἀλλήλων τὰς φύσεις, ἔξω τῆς εὐθείας φέρεται τρίβου.*

12) Ep. II. (ad. Nest.). M. P. G. 77, 41 A.

13) Ep. XI. (ad Caelest. pap.). M. P. G. 77, 88 A; Ep. XIV. (ad Acac. Ber.) a. a. O. 97 BC; Ep. XVI. a. a. O. 104 C; Dial. c. Nest. M. P. G. 76, 252 B; Ep. XXIII. M. 77, 136 B.

Nur als einen Gottträger, ἄνθρωπος θεοφόρος, erkennt er den Herrn an [1]), als ein Werkzeug und Instrument der Gottheit [2]), ψιλὴ καὶ μόνη ὀργανικὴ ὑπουργία [3]).

So streitet Nestorius mit allen Waffen gegen die Bezeichnung Marias als Gottesgebärerin, θεοτόκος. Einen gewöhnlichen Menschen nur hat sie geboren [4]); „ich nenne ein Wesen von zwei und drei Monaten nicht Gott“ [5]); „jede Mutter gebiert ein ihr Wesensgleiches“ [6]); „sie hat nicht Gott (θεὸν) zur Welt gebracht (ἐκτέτοκεν)“ [7]). Auch die Synode von Nicäa weiss nach ihm nichts von θεοτόκος. [8]). Das Anathem gebühre den Anhängern jenes Titels [9]); man müsste denn auch Elisabeth πνευματοτόκος nennen [10]). Denn das sei richtig: zuerst entstand ein Mensch und dann kam der Logos zu ihm [11]); so hat Gott in Maria uneigentlich (δοκήσει) gewohnt [12]). Eben darum müsse sie χριστοτόκος genannt werden, weil ihr Kind von der Gottheit gesalbt war mit dem hl. Geiste [13]). Doch nennt es Nestorius trotz allem Schelten auch wieder erlaubt, θεοτόκος zu sagen [14]). Jedenfalls aber ist ihm der Logos nicht von Maria geboren (ἐγεννήθη), sondern nur durch sie hindurchgegangen (παρῆλθεν δι᾽ αὐτῆς) [15]).

---

1) (Ep. II. (ad. Nest.) M. P. G. 77, 41 A); adv. Nest. lib. I. M. P. G. 76, 25 A; 28 D; II. 60 A; Schol. de incarn. Un. M. P. G. 75, 1392 A; Anath. V. M. P. G. 76, 304.

2) Ep. II. (ad. Nest.). M. P. G. 77, 41 A.

3) Ep. I. M. 77, 32 D.

4) De recta fide ad reg. M. P. G. 76, 1209 C; Ep. IV. M. P. G. 77, 45 D; Ep. XXIII. a. a. O. 133 B; adv. Nest. lib. I. M. P. G. 76, 29 A; adv. nolentes conf. etc. M. P. G. 76, 260 C; Anath. I. M. P. G. 76, 296 ff.

5) Ep. XXIII. M. 76, 133 B.

6) Dial. c. Nest. M. 76, 252 BC.

7) Quod unus sit Chr. M. P. G. 75, 1260 B; Nestorius betont dagegen, er habe nicht θεόν, sondern θεότητα gesagt. Tragoed. 205, 13 ff.

8) Ep. X. M. 77, 64 B.

9) Ep. VIII. M. 77, 60 BC; Ep. XI. 81 A duldet N., dass der καλὸς Δωρόθεος ἐπίσκοπος dieses Anathem im Gottesdienst ausspricht.

10) Adv. Nest. lib. I. M. 76, 40 D; 41 AB.

11) Ep. IV. M. 77, 45 D.

12) De incarnatione Verbi Dei. M. P. G. 75, 1413 C.

13) Ep. I. M. 77, 20 CD; vergl. Dial. c. Nest. M. 76, 253 B. Quod unus sit Chr. M. P. G. 75, 1275 D.

14) Adv. Nest. lib. I. M. 76, 25 B.

15) A. a. O. 29 C.

Es muss deshalb Nestorius zwei Söhne Gottes bekennen[1]: den Sohn der Jungfrau, der ein gewöhnlicher Mensch war und durch eine Gnade oder aus Verdienst die Ehre der Sohnschaft erhielt[2], und den Logos des Vaters. Wohl sagt er: Ich trenne die Naturen, einige die Ehre; aber wer die Naturen trennt, lehrt eben zwei Söhne[3]; wenn die Sohnschaft des Menschen darin besteht, dass er durch Verbindung mit dem natürlichen Sohne Sohn ist, dann hat er solches nicht von sich, sondern geschenkt, ist also kein rechter Sohn[4]. Es kann da ebensowenig von wahrer Sohnschaft die Rede sein, als Lyra und Plektron, treffliche Instrumente in der Hand eines kundigen Jünglings, von dessen Vater ernstlich *ἐν υἱοῦ τάξει σὺν τῷ υἱῷ* gestellt werden dürften[5]. Wenn aber zwei Söhne, dann aber zwei Christi und zwei Herren, wiederum der eine durch Gnade, der andere in der Tat und Wahrheit[6]. Im Grunde sind für Nestorius nur die Namen gleich; der Gottlogos sah voraus, dass der aus Maria dereinst Hervorgehende „heilig sein werde und gross; daraufhin wählte er ihn aus und bereitete (ihm) die Geburt aus der Jungfrau ohne Mann und gab ihm die Gnade, mit seinen eigenen Namen benannt zu werden“[7]. So kann Nestorius den Gottlogos in Jesus wie in einem (gewöhnlichen) Menschen wirken lassen[8]; kann lehren, dass dieser Mensch vom Hl. Geiste die Gabe der Wunder und die siegreiche Kraft über die Dämonen

---

1) De recta fide ad reg. I. M. 76, 1205 C.

2) De recta fide ad reg. I. M. 76, 1209 C; 1212 A (*χάριτι καὶ μετουσίᾳ*); adv. Nest. lib. I. M. 76, 17 D; 24 D (*πανταχῇ*); lib. II. 68, ABC; vergl. Ep. ad Succens. M. P. G. 77, 229 B mit 229 B Ende.

3) Dial. c. Nest. M. 76, 252 C; Anath. V. M. 76.

4) Fragm. in hom. de uno Filio in app. comm. in Joann. ev., ed. Pusey Vol. III. p. 452.

5) Vergl. Ep. I. M. 77, 32 D 32 A.

6) De recta fide ad reg. I. M. 76, 1209 C; Ep. XVIII. M. 77, 125 A (*δύο Χριστοί, συναφείᾳ ψιλῇ συνημμένος τῷ θεῷ ἄνθρωπος*); vergl. *κυριακὸς ἄνθρωπος*, Dial. c. Nest. M. 76, 252 B; Ep. XI. M. 77, 88 A.

7) Ep. XI. M. 77, 85 C; adv. Nest. lib. II. M. 76, 93 C (*ὁμωνυμία*); vergl. de recta fide ad reg. I. M. 76, 1220 B; *κατὰ μόνην τῆς υἱότητος ὁμωνυμίαν*, Schol. de incarn. Unigeniti M. P. G. 75, 1385 A.

8) Anath. VII. M. 76, 305.

empfing[1]); kann den „Menschen aus dem Weibe" zum Hohenpriester und Apostel unseres Bekenntnisses machen, der auch für sich selbst das Opfer darbrachte[2]). Darum spricht er von „Mitanbetung" (συμπροσκυνεῖσθαι), „Mitverherrlichung" (συνδοξάζεσθαι), „Mit-Gott-Stellung" (συγχρηματίζειν θεόν), weil es für ihn um zwei sich handelt; denn das ist die Kraft des Wörtleins „σύν"[3]). Nun wird es auch verständlich, warum er die Worte der Evangelien so genau verteilt auf die Gottheit einerseits, auf den vom Weibe Geborenen anderseits[4]); wenn er wahrhaft einen im Glauben erfasste, täte er dies alles nicht. Oder sagt jemand: „Wegen des Geistes des Königs verehre ich seinen Leib"? „Wegen des Verborgenen neige ich mich vor dem Sichtbaren"? Der König regiert mit sich selbst"[5])? Oder fragt man bei den Märtyrern: „Hat bloss der Leib gelitten"[6])? So gottlos es ist, es passt zum ganzen, wenn Nestorius den Logos „den Gott und Herrn des Christus" zu heissen sich erkühnt[7]).

So hat also letztlich „der Sohn der hl. Jungfrau" die Kenose auf sich genommen[8]); Nestorius gehört zu denen, die sich des Kreuzes schämen und denken: Weil er am Kreuze hängt, kann er nicht Gott sein[9]); der Mensch ist gestorben und auferstanden „καὶ οὐδὲν τοῦτο πρὸς τὸν τοῦ θεοῦ λόγον"[10]). Der Logos hat einen Knecht (ὑπουργός) seines Willens den Tod kosten, die Auferstehung erfahren und zum Himmel aufsteigen lassen[11]). Als der Ruf erschall: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen", da war nach des Nestorius Meinung der

1) Anath. IX. M. 76, 308.
2) Anath. X. M. 76, 309.
3) Anath. VIII. M. 76, 308; Ep. IV. M. 77, 48 B; Ep. XI. M. 77, 88 A; Schol. de incarn. Unigen. M. 75, 1408 B.
4) Adv. Nest. lib. II. M. 76, 60 CD; Anath. IV. M. 76, 301.
5) Adv. Nest. lib. II. M. 76, 104 CD; 108 B.
6) Adv. Nest. lib. V. M. 76, 232 CD.
7) Anath. VI. M. 76, 305; adv. Nest. lib. III. M. 76, 129 D; vergl. als Gegenstück das ebenso bekämpfte ὁ ἄνθρωπος τοῦ Χριστοῦ: Comm. in d. Joann. ev., ed. Pusey Vol. II. p. 201, 11 ff.
8) Ep. I. M. 77, 24 B. Quod unus sit Chr. M. 75, 1284 AB.
9) Adv. Nest. lib. V. M. 76, 208 BCD, 209 A.
10) Ep. XI. M. 77, 88 A; adv. Nest. lib. V. M. 76, 244 D, 245 A.
11) Quod unus sit Chr. M. 75, 1285 D.

Logos vom Menschen gewichen[1]). Der Eingeborene hat die Erlösung für seiner unwürdig erachtet, die Schmach, den Gehorsam bis zum Tode; aber wo ist sein Thron im Himmel, wenn der erhöhte Mensch zur Rechten Gottes sitzt[2])? Oder sollen wir nach Nestorius an vier Personen in der Trinität glauben[3])? Wenn nicht, dann beten ja Engel, Erzengel und Seraphim jetzt einen Menschen an[4])! Wir aber empfangen in der Eucharistie nur eines Menschen Leib[5]).

Nestorius zerreist das Band, das uns mit der Gottheit verknüpft[6]), er treibt unüberlegten Uebermut mit den Dogmen der Wahrheit[7]), er erniedrigt des Erlösers Ehre[8]). Er hat sich nicht geschämt, Gott mit dem persischen Königtum auf gleiche Stufe zu stellen[9]). So wie Moses der Gott des Pharao, so ist nach ihm Christus Gott; wie Israel der Sohn Gottes, so auch Jesus; wie Saul und Cyrus „Christus“ heissen, nicht anders der Erlöser; und „heilig“ nennt er ihn im gleichen Sinne wie den Babylonier[10]). Ein homo communis et seorsus et aliud nihil ist ihm wohl der Heiland[11]). Nur um seine Gottlosigkeit zu verbergen, lehre er: „Vom Mutterleibe an war Gott bei ihm“[12]). Es ist ein blosser Vorwand, wenn er seine Auf-

---

1) A. a. O. 1328 B.
2) A. a. O. 1284 B; Anath. VII. M. 76, 312.
3) Adv. Nest. lib. IV. M. 76, 204 B.
4) Quod unus sit Chr. M. 75, 1284 D.
5) Ep. XI. M. 77, 88 B; Anath. XI. M. 76, 312; adv. Nest. lib. IV. M. 76, 200/201.
6) Apolog. ad Theod. imp. M. P. G. 76, 461 BC.
7) A. a. O. 460 A.
8) A. a. O. 460 A.
9) Marienhomilie zu Ephesus M. P. G. 77, 993 C.
10) Diese Stelle hat auch im Text des Cyrill genau den entgegengesetzten Sinn; Nestorius sagte ja am Schlusse (nach Tragoed. 207, 13—208, 14; aus Quat. 27 S. 290, 3—291, 7 (ed. Loofs) hat er es sogar als Anaphora nach jedem Glied betont): *Ἀλλ' ἡ μὲν κοινωνία τῶν ὀνομάτων ὁμοία, οὐχ ἡ αὐτὴ δ' ἀξία.* Cyrill nimmt zuerst die Stelle ohne den Nachsatz und sagt dann zum Schluss, den Nachsatz verstehe er nicht, derselbe hebe ja das Vorausgehende wieder auf. Allerdings! (Adv. Nest. lib. II. M. 76, 76 CD und 81 D, 84 A)
11) Schol. de incarn. Unig. M. 75, 1411 B.
12) Ep. XI. M. 77, 88 A; adv. nolentes confiteri s. virginem deiparam M. 76, 265 A meint C., Nest. lehre eine *ἕνωσις μετὰ τὴν ἀποκύησιν.*

stellungen als Schutzwehr gegen die Vermischung und Vernichtung der Naturen ausgibt[1]; kein Mensch denkt an so etwas[2]. Ein Schüler und Nachbeter Diodors[3] und ein Arianer[4] zugleich: ecce Nestorius!

Cyrill war sich ohne Zweifel bewusst, in seiner Bekämpfung des Nestorius eine reiche Wucherung von Konsequenzen um die tatsächliche Lehre des Gegners gefügt zu haben. Es war ja wohl so Sitte in damaliger Zeit; die Vorwürfe, die hinüber- und herüberfliegen, sind oft nur *διαλεκτικῶς* zu rechtfertigen; das hinderte freilich keineswegs, sie in vollstem Masse ernst zu nehmen. Und wie gerade die subjektivsten Gebilde solcher Konsequenzmacherei ihre schwere Wirkung taten, dafür zeugt Cyrills Amanuensis auf dem ephesinischen Konzil, der Apa Schenute v. Atripos, übrigens ein um Oberägypten wohlverdienter Mann. Die vielen Worte über des Nestorius Ketzerei hat er auf die einfache Formel gebracht: „Sie (Maria) gebar einen tüchtigen[5] Menschen, der Moses und David und anderen glich" (sc. lehrt Nestorius)[6].

Der Bischof Akacius v. Melitene hat seine eigene Lehre von den Naturen in die Worte gefasst: *Ἄνω μόνος ἐκ μόνου, κάτω μόνος ἐκ μόνης*[7]. Die Homilie zu Ephesus, in der er solches sprach, war ohne Zweifel gegen Nestorius gerichtet. Akacius schaut auf das Kreuz, das aus einem Holze der Schmach zum Zeichen der Herrlichkeit geworden ist: Wieviel weniger darf man dann der *δεξαμένῃ θεότητα* den Titel *θεοτόκος* rauben[8]? Dem „Häretiker" beweist er, dass Christus nicht als blosser Mensch in des Knechtes und Geschöpfes Reihe steht; und der darauffolgende Satz ist die genaue Pharaphrase

1) Adv. Nest. lib. II. M. 76, 64 B; lib. IV. 205 B.
2) Adv. Nest. lib. IV. M. 76, 250 B.
3) Ep. LXV. M. P. G. 77, 229 B.
4) Marienhomilie z. Ephesus M. 77, 996 A.
5) *Χρηστός — Χριστός!*
6) Bei J. Leipoldt, Schenute v. Atripe, Leipzig 1903. T. U. n. F. X. 1. S. 88. Bei seinen Mönchen hatte er eine Abendmahlslehre zu bekämpfen, die möglicherweise die des Nestorius ist; er lässt die Mönche sagen: „Wie sollte des Herrn Leib und Blut Brot und Wein sein?" S. 88 Anm. 2)
7) Migne P. G. 77, 1469 A.
8) A. a. O. 1472 A.

eines Nestoriuswortes: Tröstet euch nicht, ihr Juden, als hättet ihr einen blossen Menschen gekreuzigt [1])! Aus einem etwas späteren Briefe des Akacius an Cyrill geht hervor, dass er bei Nestorius wie bei Theodor die Lehre findet: duos filios confiteri duasque introducere personas [2]).

Auch Theodot v. Ancyra predigte zu Ephesus gegen seinen ehemaligen Freund Nestorius. „Wo ist er, der den Christus zerreist? Der unser Mysterium zu einer (blossen) *ὁμωνυμία* macht; der Christum einen nennt und dennoch zwei (Christi) heimlich annimmt, einen, der Knecht ist, einen, der Herr ist, einen, der leidet, einen, der nicht leidet? Welchen Nutzen hat die eine Bezeichnung, wenn zwei Dinge (*πράγματα*) vorliegen“ [3])? Da gibt es dann keine Kenose mehr; wenn nicht der Eingeborene menschliche Schwachheit trug, wo sollte die Kenose sein [4])? Nestorius macht die erlösende Geburt zunichte und stürzt den Gnadenkönig unseres Geschlechtes [5]). Der eine Teil in Christus besitzt nach ihm die Ehre wohl von Natur, der andere aber nur durch Gnade: so will er die Christenheit abbringen, den Gekreuzigten zu verehren, der da nur in Gnaden den anderen von Gott vorgezogen worden

---

1) A. a. O. 1472 AB.

2) M. P. G. 84, 638 C; er kennt in Germanicia schon nach dem Konzil v. Ephesus Leute, welche sich zwar hüten, zwei Söhne zu lehren, wohl aber zwei Naturen bekennen. Unde non concedatur dici ab eis et doceri, quod unaquaeque natura secundum semetipsum operetur; et haec quidem susceperit passiones, illa vero impassibilis manserit: a. a. O. 683 BC.

3) Migne P. G. 77, 1388 D; cf. Expos. Symb. Nic. a. a. O. 1328 C: *Κοινὸν πλειόνων ὄνομα λέγει, τό τε „υἱὸς“ καὶ τὸ „Χριστός“· θύραν ταύτην ἀνοίγων τῆς κατὰ Χριστοῦ βλασφημίας· καὶ ἐπὶ τοῦ σωτῆρος δύο πράγματα εἶναί ταῦτα δηλοτικὰ λέγει, τὰ δὲ πράγματα δύο, καὶ τὴν μὲν ὀνομασίαν μίαν εἶναί φησι, τὰ δὲ σημαινόμενα δύο τίθεται.* 1333 D wirft er (den Anhängern des Nestorius offenbar) vor die Lehre von einem *θετὸς υἱός* und *κατὰ φύσιν υἱός (τοῦ σταυρωθέντος διιστῶντες τὸν κατὰ φύσιν).* Nach Th. darf man nicht einmal *ἐπινοίᾳ μόνῃ* trennen, denn durch eine solche *ἐπίνοια* hat man eben dann die *ἕνωσις* gelöst, die *συνάφεια* zerschnitten. (Hom. Ephes. I. 1356 D, einem „Heiden“ vorgeworfen).

4) A. a. O. 1389 AB; cf. Expos. Symb. Nic. a. a. O. 1320 D: *Ὁ μὲν γὰρ ἄνθρωπος ἐκήρυσσεν ἀρετὴν, ὁ δὲ θεὸς ἰᾶτο νοσήματα* (so sei es nach N.); Hom. I. 1353 C: *Ἀνθρώπου πάθη οὐ τολμῶ προσάψαι θεῷ* (sagt jener „Heide“).

5) A. a. O. 1320 C (Expos. Symb. Nic.).

sei [1]). Wenn er liest, dass Jesus mit Milch ernährt wurde, dass er heranwuchs im Ablauf der Zeiten, dann verachtet er ihn; da Jesus die Beschneidung auf sich nahm, beraubt Nestorius ihn der Gottheit [2]). Er öffnet den Juden das Tor der Freisprechung: die Sache mit dem Kreuz ist eine Kleinigkeit, sie haben nur einen Menschen getötet und nichts gegen Gott gewagt [3]). Auch Maria hat Gott nicht geboren [4]). *Δυσώνυμος Νεστόριος* [5])!

Der Bischof J o h a n n e s v. T o m i in Scythien verdammt mit kurzen, wohlgeschliffenen Worten die perfidia Nestorii [6]). Es hat der nun verdienter Strafe verfallene Ketzer die heilige Jungfrau Maria nur *θεοδόχος* genannt und nicht *θεοτόκος*. Sein Glaube kannte nicht den unus atque idem, der Gott und Mensch, Christus, Gottes Sohn ist, sondern zwei Verschiedene, einen aus Gott dem Vater Geborenen, einen aus der Jungfrau-Mutter Gezeugten. Er sah etwas Unwürdiges in dem Bekenntnis, dass der Sohn Gottes selbst im Mutterleibe der seligen Jungfrau empfangen und Fleisch geworden sei; nur einen Menschen liess er in jenem Leibe lediglich gebildet, hernach mit Gott verbunden und als Christus geboren werden. Von solchem Vater stammt die Sekte der Nestorianer.

Die Ansicht und Meinung des Abendlandes von der Doktrin des Nestorius tritt uns zuerst und am massgebendsten entgegen in des J o h a n n e s C a s s i a n u s sieben Büchern „Ueber die Menschwerdung des Herrn“ [7]). Er schrieb sie im Jahre 429 [8]), sicherlich vor dem Sommer 430 [9]), auf Grund eines nicht gerade reichlichen Materials. Den Anstoss dazu gab der Diakon Leo von Rom, nach-

1) A. a. O. 1329 B.
2) A. a. O. 1332 B.
3) A. a. O. 1344 C.
4) *Ποῦ ποτε νῦν ἐστιν ὁ βοῶν· οὐκ ἔτεκεν, ὦ βέλτιστε, Μαρία θεόν*, a. a. O. 1320 C.
5) Hom. IV. a. a. O. 1400 A.
6) Cf. G. Morin, Le témoignage perdu de Jean évêque de Tomi sur les hérésies de Nestorius et d'Eutychès (The Journal of Theological Studies VII. (1906) S. 75 und 76.
7) Johannis Cassiani De incarnatione Domini contra Nestorium libri VII, ed. M. Petschenig, Vindob. 1888 (Corp. script. eccl. lat. XVII).
8) F. Loofs, Nestoriana S. 51.
9) Loofs a. a. O.

mals der erste Papst dieses Namens. Die Sache des Nestorius sieht nach Cassian so aus: Der „Antichrist“ [1]) von Konstantinopel sieht in Christus einen blossen Menschen, bloss menschlichen Stand, irdische Armut [2]); einen Menschen, stammend vom Menschen und lediglich Fleisch [3]). „Ein Mensch und nicht Gott, Christus und nicht Gottheit“ [4]). Zwischen Adam und Christus besteht für ihn ganz und gar (admodum) kein Unterschied [5]). Darum ist der Erlöser auch nicht Gottes Sohn [6]). „Lerne also, unglücklicher Wahnsinn, lerne, verpestete, grausame Gottlosigkeit, lerne doch vom Teufel geringeren Unglauben! Der hat gesprochen: Wenn du der Sohn Gottes bist — du aber sagst: Gottes Sohn bist du nicht“ [7]). Wie könnte da Maria Gottesgebärerin heissen! Gott wurde dem Nestorius nicht aus der Jungfrau geboren [8]). Es ist ein anderer, den Isaias als einen Gott ankündigte, ein anderer, der im Fleische zur Welt kam [9]). Christus und Gott sind aliud atque aliud [10]). Maria aber hat Christum geboren, nicht Gott [11]); ein solitarius homo war ihr Kind [12]). „Ich frage dich, was du Christum nennst, einen Menschen oder Gott? Einen Menschen jedenfalls ohne Zweifel. Denn davon kommt deine ganze Ketzerei, dass du leugnest, Christus sei Gottes Sohn. Darum auch sagst du: Maria ist Christotokos, nicht theotokos, weil Christi Gebärerin, aber nicht Gottes“ [13]). Nestorius meint eben: Nemo anteriorem se parit; „als ob nicht alle Lebewesen, die Kinder, jünger als sie selbst, hervorbringen, wenn Gott das wollte, viel leichter Kinder, die älter wären als sie, zu gebären

---

1) De incarnatione Domini etc. p. 317, 18 ff.
2) 257, 15 ff. (si solitarius homo Christus, . . si in eo sola, ut ais, humana condicio, . . si terrena paupertas); 247, 13 (solus homo); 255, 3; 277, 23 ff.; 248, 13; 378, 1 ff.
3) 248, 14 f.
4) 280, 15 ff.
5) 315, 24 f.
6) 277, 23 ff.; 251, 21 f.; 252, 9.
7) 367, 27 ff.
8) Deum ex virgine natum negas 247, 1 f.; 249, 20 ff.
9) 251, 21 f.; 252, 9 f.
10) 254, 18 ff.
11) 256, 3 f.
12) 273, 7 f.
13) 277, 23 ff.

vermöchten" [1]). Es ging aus Maria also, wenn man den Nestorius hört, ein blosser Mensch hervor, Gott und die Gnade waren nicht mit ihm vereint [2]); erst nachher wurde ihm inlapsu divinitatis die Gnade eingegossen: seitdem heisst er a deo assumptus [3]). Nichts besitzt Christus an sich, nichts hat der blosse Mensch vom Logos, d. h. dem Sohne Gottes, empfangen, sondern alles in ihm ist Geschenk des hl. Geistes [4]). Bei der Taufe ist er durch den Geist der Tempel Gottes geworden [5]). Darum spricht Nestorius von caro theodochos [6]) und nennt den Erlöser theodochos imago, nicht Gott, sondern „Empfänger Gottes" (susceptor dei) [7]). Einer Kaiserstatue vergleicht er ihn [8]). „Gott sollte sein im Herrn Jesus Christus wie in einer Statue und einem Instrumente, d. h. auf dass er nur gewissermassen im Menschen Wohnung nähme und gewissermassen durch den Menschen spräche" [9]). Bei den Heiligen war es wohl auch so [10])? Auf diese Weise ist Christus zwar mitnichten wahrer Gott, aber man kann ihn so benennen [11]).

Was Wunder, wenn es also nach diesem Lehrer zwei Söhne, einen Menschensohn und einen Gottessohn, zu unterscheiden gilt [12])! Der Erlöser fällt in zwei Personen auseinander [13]). Eine distantia klafft zwischen Christus und dem Logos [14]). Der eine ist doppelt geworden [15]).

---

1) 355, 5 ff.
2) 258, 24 ff.
3) 258, 24 ff.
4) 373, 1 f.
5) 379, 25 f.
6) 280, 18 ff. (id est susceptrix deitatis imago).
7) 303, 21 ff.
8) 304, 3 f.; 332, 19; 323, 1 ff.; 251, 15 ff. (conflatili statuae et figmento insensibili comparavit).
9) 323, 1 ff.
10) A. a. O.; 304, 9 ff.; bes. 363, 26 ff. (ut sancto homini).
11) 250, 15 ff. (sed illud forsitan quo se infidelis vertat tergiversatio, ut dicat hoc, quod vocandum eum deum propheta (Is. 7, 14) dixerat, non tam ad majestatem divinitatis quam ad appellationem nominis pertinere.
12) 259, 8 ff.; 15 ff.; 313, 5 ff. (divisio).
13) 270, 4 ff.; 313, 5 ff. (duas habere personas).
14) 290, 27 ff.; 299, 17 f.; 301, 5 ff.
15) 313, 5 ff.

Es gibt zwei Christi nun[1]), und eine vierte Person kommt in die Trinität[2]). Um dies alles zu verdecken, lehrt Nestorius eine einzige Verehrung[3]); „aus dem Herrn der Majestät machst du ein Instrument und lästerst, nicht wegen seiner, sondern wegen dessen, der gleichsam in ihm bläst und tönt, sei er zu verehren“ [4]).

Nun hat uns nicht Gott erlöst[5]); Nestorius schämt sich des Kreuzes des Herrn[6]); deus natus und deus passus: das tut seinen Ohren weh[7]). Was an ihm liegt, ist „der Herr Jesus Christus weder aus der Unterwelt auferstanden, noch in den Himmel aufgestiegen, noch hat er sich zur Rechten Gottes des Vaters gesetzt, noch wird er zu jenem Tage des letzten Gerichtes kommen, darauf man wartet, noch richten die Lebendigen und Toten“ [8]).

Nestorius ist ein Pelagianer[9]); aber noch viel schlimmer als diese. „Jene behaupten, ein blosser Mensch sei aus Maria geboren, du desgleichen; sie trennen den Menschensohn vom Sohne Gottes, ebenso du; sie sagen, zum Erlöser sei Christus durch die Taufe geworden, du machst ihn durch die Taufe zum Tempel Gottes; jene leugnen nicht, dass er nach dem Leiden Gott wurde, du aber leugnest es auch (für die Zeit) nach der Himmelfahrt“ [10]). Mit den Ketzern nennt er Christum einen Menschen, aber ihn auch mit den Ketzern als Gott zu bekennen: soweit geht er nicht[11]). Den Gott verleugnet

---

1) 341, 11 f.; 342, 8 f. 15. 23 f.

2) 343, 27 ff.

3) Subtili quippe impietatis arte honorandum cum deo dicis, ne deum esse fatearis, et hoc ipso, quo videris eum fallaciter conjunxisse, disjungis. 364, 9 ff.; 280, 18 ff.

4) 332, 22 ff.

5) 247, 20 f.

6) 273, 30.

7) 339, 26 f.; vergl. 348, 14 ff.; 349, 10 ff. (in passione deum ab homine discernere).

8) 344, 23 ff.

9) 303, 16 f. (ut omnes sciant te in Pelagianis cineribus ignes quaerere et novis sacrilegiorum flatibus favillas veteres excitare); an dieser Behauptung mag ausser der Nähe jener Häresie für Cassian auch die Aufnahme pelagianischer Bischöfe des Westens durch Nestorius nicht ganz unschuldig sein.

10) 341, 19 ff.

11) 342, 5 ff.

er, dessen Priester er sein will; er sitzt auf dem bischöflichen Stuhle und lehrt die Christen, — nicht an Christum zu glauben [1]).

Marius Mercator hatte sich auf die Contestatio von 429 hin seine eigene Meinung über die theologische Position des Patriarchen von Konstantinopel zurecht gelegt [2]). Er fand bei Nestorius zwar den wesenhaften Gottlogos, aber nicht den Sohnesnamen für dieses göttliche Wesen; Sohn war und hiess für den Bischof nur der aus Maria Geborene [3]). So konnte er dem Vorwurf der Rechtgläubigen, er lehre zwei Söhne und zwei Christi, allerdings begegnen [4]). Aber trotzdem war die Scheidung in einen habitator und in ein habitaculum, in einen aeternus und temporalis nicht zu übersehen; jenem teilte Nestorius die Eigentümlichkeiten der Majestät, diesem die menschlichen Schwachheiten zu; und Sohn war ihm der letztere doch nicht von Natur, vielmehr durch Verdienste und Adoption einerseits, durch unteilbare und untrennbare connexio mit dem Gottlogos anderseits [5]). Als dann die Gegenanathematismen erschienen, hat Marius in seinen Contradictiones eine heftige und sattsam überreizte Polemik eröffnet. Er stellte es nun als wohl möglich dar, dass Nestorius den Gottlogos gar nicht für den wesenhaften Logos halte, sondern mit dem Samosatener an ein Verbum prolativum atque imperativum denke [6]). Nestorius hatte Verwahrung dagegen eingelegt, dass man im Emanuel nur den Gottlogos sehe: also, sagt Marius, leugnet der Patriarch, dass der Emanuel Deus Verbum sei [7]). Säuberlich spinnt er sofort diesen Faden weiter: Nestorius muss hier wohl einen Glauben an zwei Götter kund tun, an einen, der nicht Emanuel ist, und an einem anderen, der vor 400 Jahren

---

1) 337, 15 ff. (quid facis in ecclesia catholica, catholicorum praevaricator etc.).

2) Cf. Migne P. L. 48: De discrimine inter haeresim Nestorii et dogmata Pauli Samos., Ebionis, Photini atque Marcelli.

3) M. 48, 773 AB; 774 B.

4) A. a. O. 773/74.

5) A. a. O. 774 A; 773 B.

6) M. P. L. 48, 914 A.

7) A. a. O. 909 C.

ein recens und novellus Deus nobiscum zu sein angefangen hat [1]). Ueberhaupt ist ihm der Emanuel gar nicht von Natur Gott, sondern nur durch Gnade; eine participatio, societas, conjunctio, selbst unitio, ja mitunter sogar eine unitas [2]) lässt er statthaben zwischen beiden: wenn das die Leute vernehmen, dann rufen sie: Hört ihr, er sagt „unum", was wollt ihr mehr? Aber betrogen sind sie, der Patriarch denkt bei dem unum an Joh. 17, 21, nichts weiter [3]). Keineswegs hat nach ihm Maria Gott geboren — non peperit Deum Maria hat er gepredigt — vielmehr einen blossen Menschen, in dem der Logos in Gnaden Wohnung nahm [4]). Hält er denn Christus für einen wirklichen Menschen? Vielleicht nur mehr für einen homo phantasticus, wie ihn die Manichäer sich einbilden [5]). Ja, man könnte ihm nachweisen, dass er gar keine von des Herrn Naturen anerkenne: dann muss er wohl statt dessen eine belluina natura statuieren [6])! Der Mann ist für Marius Mercator gerichtet: ein merkwürdig stumpfer, sinnloser Mensch, mit einer ganz blöden Gottlosigkeit; man müsse sich nur wundern, wie ein solcher noch einigermassen vernünftige Anhänger und Hörer habe finden können [7]). — Man darf mit Recht zweifeln, ob Marius dies alles auch geschrieben hätte, wenn er sich nicht den hauptstädtischen Parteiungen mit ihrem unentwirrbaren Netz von aufrichtiger Religiosität, Wohldienerei und antiker Cirkuswut zum Opfer gegeben, sondern seine Position als wohlinteressierter, aber objektiver Zuschauer bewahrt

---

1) A. a. O. 910 B.

2) Dies aber perraro, um die Unerfahrenen zu täuschen, a. a. O. 914 B.

3) A. a. O. 914 B; inani nuncupatione nur nennt er seinen temporalis Emanuel auch Unigenitus, 917 C; ebenso Deus, 920 A; er lehrt ohne Zweifel zwei Söhne, einen von Natur, einen durch Gnade (oder positione), 913 C; 914 B; 916 A; er bringt eine vierte Person in die Gottheit, 927 B.

4) A. a. O. 922 BC.

5) A. a. O. 912 AB.

6) A. a. O. 924 A; weil Nestorius vom Ev. Matthäi sagt: A neutra natura facit narrationem, sed magis a Christi vocabulo!

7) A. a. O. 925 B: Cum enim mirae fatuitatis et dementiae hic homo sit, impietatis autem absurdissimae, mirandum est, hunc ita vecordem sequaces vel auditores sensus alicuius homines habere potuisse.

hätte; allein wenn die Contradictiones von Byzanz nach Italien kamen, wer wollte da entscheiden: dies ist Trübung und jenes nicht? Marius musste als Augen- und Ohrenzeuge doch alles besser wissen!

Dem Bischof Capreolus v. Carthago erschienen als Hauptpunkte der nestorianischen Irrung offenbar die drei: In Christus Jesus war Gott nur extrinsecus wie in den Patriarchen, Propheten, Aposteln [1]); Gott und Mensch in Christus sind zwei Personen [2]); Christus Jesus der Name eines blossen Menschen [3]).

Für Vincenz v. Lerin ist Nestorius ein Problem, aber so oder so jedenfalls ein Heuchler. Das Pochen auf die Unterscheidung der zwei Substanzen soll nur die Statuierung von zwei Personen, zwei Söhnen, zwei Christi verdecken. Da steht der Gott aus dem Vater, da der Mensch aus der Mutter: Maria trägt somit den Namen Christotokos, nicht θεοτόκος, „weil ja aus ihr nicht der Christus, welcher Gott, sondern der, welcher Mensch war, geboren sei“. Es redet Nestorius in seinen Schriften freilich von dem unus Christus und der una Christi persona; das ist entweder reinweg auf die Täuschung der Hörer und Leser angelegt — per bonum mihi operatus est mortem (Röm. 7, 13) —, klingende Worte und täuschende Phrasen; oder es geht nur auf die Zeit nach der Geburt, wo dann die zwei Personen zu einem Christus sich vereinigt hätten; so weit kann Nestorius wohl gehen, weil auch so noch eine Spanne bleibt, in der zwischen Christus und den übrigen Menschen keinerlei Unterschied obwaltete: dann gab es eben doch zwei Christi zur Zeit der Empfängnis und Geburt und noch geraume Zeit später; dann war Christus doch zuerst ein gewöhnlicher Mensch und wurde geboren als blosser Mensch, noch nicht verbunden in Einheit mit der Person des Gottlogos; später erst stieg diese in ihn herab und nahm ihn auf, und der Aufgenommene

---

1) Ep. II. De una Christi veri dei et hominis persona, contra recens damnatam haeresim Nestorii. M. P. L. 53, 850.

2) A. a. O. 850 f. (in Christo Jesu separari vel subdividi Dei hominisque personam).

3) A. a. O. 854 (Chr. J. hominis tantum nomen est, ait haereticus. (Trifft für Paul v. S. zu.)

weilt jetzt in der gloria dei[1]). Darum Anathema dem Nestorius, der da leugnet, dass aus der Jungfrau Gott geboren, der zwei Christi lehrt, der den Glauben an die Trinität hinausstösst und uns eine Quaternität daherbringt[2])!

Dies ist das Bild des Nestorianismus, das seine Gegner im Kampfe vor sich hertrugen; mannigfache Lichter und Schattierungen um die eine grosse Linie: Von Nestorius her droht dem Christentum der tödliche Riss zwischen Gott uud aller Kreatur, zwischen Himmel und Erde — und Tod und Verzweiflung trotz allen Worten der Erlösung.

D. Die christologischen Anschauungen der „Partei“ des Nestorius.

Es hat eine Anzahl Männer gegeben, fast lauter Bischöfe, die darauf erkannten, Nestorius habe die rechte Lehre; die nicht anstanden, ihr eigenes Bekenntnis als dem seinigen gleich zu bezeichnen. Die meisten von ihnen haben dann später sich mit der cyrillischen Opposition in Frieden vertragen, nicht ohne die laute Beteuerung: sie hätten nicht das Geringste weggegeben vom Glauben ihrer jüngeren Jahre. So mag eine Betrachtung ihrer Christologie die Lehre des Nestorius erst scharf herausheben und die Nüancen aufzeigen, in denen der Verurteilte sich von den friedlicheren Genossen und seinen bis zum Ende treuen Freunden abhob.

Johannes von Antiochien, das Haupt der „Orientalen“, der letzte Streiter für den rasch verbleichenden Glanz der antiochenischen Patriarchenwürde, erhob seinerzeit eindringlichen Widerspruch gegen die Anathe-

---

1) Commonitorium I., ed. Rauschen c. XII. 9—11 (p. 30); cf. c. XIII. 1: Nestorius duos Christos aut semper esse aut aliquando fuisse adseverando etc.; ähnlich XV. 2; dei matrem nenne er Maria nur so, wie man eine Frau mater presbyteri oder mater episcopi nenne, „non jam presbyterum aut episcopum pariendo, sed eum generando hominem, qui postea presbyter vel episcopus factus est: XV. 7.

2) A. a. O. XVI. 2 (p. 37).

matismen Cyrills. Sie enthielten ihm eine Lehre „wahrhaft anstössig für die, die im wahren Glauben erzogen sind". Darum verkündete er es als absolut notwendig, „den unheilvollen Einfluss der capitula aufzuhalten. Wenn sie bis in den Pontus dringen, dann reicht es nicht, sie nicht zu billigen oder nicht zu ertragen, man muss sie vielmehr mit Hitze bekämpfen" [1]). Hingegen stellt sich Johannes mit Festigkeit zu dem *θεοτόκος*: das Wort ist ihm eine kleine summa orthodoxiae, insonderheit was die *ἄῤῥητος οἰκονομία* angeht. Wer nicht von Herzen glaubt, was dieser Titel *θεοτόκος* in sich befasst, dem kann der Erlöser nicht mehr als Gott gelten; dem fällt die Kenose des Logos, jene „unsagbar grosse *φιλανθρωπία*", gänzlich dahin[2]); ein solcher widerspricht auch der Schrift, welche von einer *γέννησις* des vorweltlichen, gleichewigen und eingeborenen Sohnes Gottes aus der Jungfrau, ohne Verlust der göttlichen *ἀπάθεια*, zu melden weiss[3]). Nestorius lebt nach des Johannes Urteil zweifellos der gleichen Ueberzeugung: so möge er die heilige Sache auch mit dem Worte krönen, dem rechten Glauben auch das von den Vätern und Lehrern geliebte *θεοτόκος* nicht weigern; viele und berühmte Männer der Kirche haben es gebraucht, und die nicht also taten, haben doch nicht Vorwürfe darauf geschleudert[4]). Johannes hat sich in dem berühmten Unionssymbol[5]) zum einen Gottessohn, dem vollkommenen Gott und vollkommenen Menschen bekannt, zu dem, der aus dem Vater gezeugt nach der Gottheit, nach der Menschheit aus der Jungfrau Maria geboren wurde; zur *ἕνωσις δύο φύσεων* in dem einen Christus, Sohn und Herrn, vom Augenblicke der Empfängnis an; zur Unterscheidung der evangelischen Worte in solche, die auf das eine *πρόσωπον* absehen, und in solche, die speziell der göttlichen oder speziell der menschlichen Natur gelten, je nachdem sie „gotteswürdig" oder „niedrig" sind. Wer will behaupten, Johannes sei nur durch Abstriche an seinen wahren Lehrmeinungen

---

1) Migne P. G. 34, 580 (Brief an Firmus v. Caesarea in Kappadozien).
2) M. P. G. 77, 1456 B (Brief an Nestorius).
3) A. a. O. 1456 B und C.
4) A. a. O. 1456 A.
5) Cf. Migne P. G. 77, 172/173.

für dieses Unionssymbol fähig geworden? Es ist viel wahrscheinlicher, dass sein Denken von Anfang an dem Tenor des Unionssymbols gleichkam, und dass darin auch der Grund liegt, warum er bald von Nestorius abrückte, bald unter dessen Miliz ging; er stand dem ehemaligen Mönche eines antiochenischen Klosters auch in der Dogmatik zu nahe, als dass er nicht mit ihm sympathisieren hätte sollen; aber schon das eine, die Gläubigen wegen des *θεοτόκος* zu beunruhigen, hielt er für unnötig, ja frevelhaft.

Rabbulas v. Edessa hat seinen Frieden mit Cyrill schon während des ephesinischen Konzils gemacht. Vordem hatte er in Konstantinopel in Gegenwart des Nestorius über das *θεοτόκος* Worte gesprochen, die dem Bischof von Konstantinopel ebensosehr und ebensowenig des Beifalls als der Zurückweisung wert erscheinen mochten. So redete Rabbulas: „Die Frage, die ihr stellt, ist diese: ob die Jungfrau in Wahrheit die Gottesmutter sei, oder ob sie so nur genannt werde, oder ob man sie überhaupt nicht so nennen solle. . . . Wir sagen mit erhobener Stimme und ohne Zaudern, dass Maria die Gottesmutter ist, und dass sie mit Recht als solche verkündet werden muss; denn sie wurde auf Erden die Mutter Gottes des Wortes, durch seinen Willen, desselben (Mutter), der nach dem Laufe der Natur im Himmel keine Mutter hatte . . . Wenn aber jemand zu sagen wagt, dass sie nach dem Laufe der Natur Gott, das Wort, gebar, so hat er sich nicht nur schlecht ausgedrückt, sondern er hat ein ganz falsches Bekenntnis abgelegt. Denn Mutter Gottes nennen wir die heilige Jungfrau nicht darum, weil sie nach dem Laufe der Natur die Gottheit gebar, sondern weil Gott, das Wort, von ihr geboren wurde, als er Mensch ward“ [1]. Man sieht: mit einer solch verschlungenen Aeusserung konnte Rabbulas für Nestorius oder für Cyrill sich entscheiden; er hat das letztere gewählt und nun den Konstantinopolitaner verurteilt, „weil er die heilige Maria nicht in Wahrheit Gottesgebärerin sein lässt, da der Gottlogos der Geburt nach unserer Art nicht fähig sei“ [2].

---

1) Urchristentum im Orient v. F. C. Burkitt, deutsch v. E. Preuschen, Tübingen 1907 S. 76.

2) M. P. G. 84, 815 A, Ep. ad Aegyptium.

Ein anderer Edessener, Ibas, klagte den Cyrill an, er sei bei der Bekämpfung des Nestorius in Apolinarismus gefallen[1]). So leugne der Alexandriner nun jeden Unterschied zwischen dem Tempel des Herrn und seinem Bewohner[2]); Gottheit und Menschheit hat er in den Anathematismen zu einer Natur zusammengeworfen[3]). Wie kann man denn sagen: Der Gottlogos selbst ist Mensch geworden[4])? Wie kann man ferner Worte des Evangeliums durcheinander und ohne Unterschied gebrauchen[5])? Schon das eine „du hast ihn nur wenig unter die Engel erniedrigt“ zeigt doch, dass da ein Unterschied zu machen ist: ein solches Wort mag von der Menschheit, aber doch niemals von der Gottheit gelten[6])! Erst „als der Herr das Herz des Aegypters lenkte“ und er zustimmte zur Verdammung der Sätze „ὅτι ἡ θεότης ἐπαθεν“ und „ὅτι μία φύσις ἐστὶ θεότητος καὶ ἀνθρωπότητος“ reichten die feindlichen Brüder sich die Hände zur Union[7]).

Der Unterhändler jener Union von Orientalen und Cyrillianern ist Paul v. Emesa gewesen. Er hat in Alexandrien ein paar „Probepredigten“ vorgetragen unter dem Jubel des Volkes, das den Cyrill als endgültigen Sieger pries[8]). Das war immerhin recht optimistisch. Gewiss hat Paul mit aller Feierlichkeit das θεοτόκος vor sich gehalten[9]) und ohne Klauseln zu dem Satze sich bekannt: „Der vor Ewigkeit unaussprechlich und unsagbar aus dem Vater gezeugte Gottlogos wird am Ende der Zeiten aus dem Weibe geboren“[10]); er hat die Lehre

1) Brief d. Bischofs Ibas von Edessa an Maris den Perser: Mansi. SS. Conc. Coll. VII. S. 242 ff.; 244 A.

2) A. a. O. 244 A (ὡς μὴ εἶναι διαφορὰν μεταξὺ τοῦ ναοῦ καὶ τοῦ ἐνοικοῦντος ἐν αὐτῷ).

3) A. a. O. 244 A (ὅτι μία φύσις ἐστὶ τῆς τε θεότητος καὶ τῆς ἀνθρωπότητος).

4) 244 A. (αὐτὸς ὁ θεὸς λόγος γέγονεν ἄνθρωπος).

5) A. a. O. 244 A: Ὡς οὐ χρη δίαιρεῖν τὰς φωνὰς τὰς εἰρημένας, ἃς ἢ ὁ κύριος περὶ ἑαυτοῦ εἴρηκεν ἢ οἱ εὐαγγελισταὶ περὶ αὐτοῦ, lehrt Cyrill.

6) A. a. O. 244 B; ebenso das γεννηθῆναι ἐκ Μαρίας nicht vom ὁ ἐν· ἀρχῇ λόγος.

7) A. a. O. 248 B.

8) Z. B.: ὁ λαὸς ἐβόησε· Θεοῦ δῶρον Κύριλλος, ὅλους ἐποίησας ὡς σεαυτόν. M. P. G. 77, 1437 C.

9) M. 77, 1436 A.

10) A. a. O. 1436 B.

von den zwei Söhnen, vom blossen Menschen und seiner nur über das Mass der Gerechten und Propheten hinausgehenden Begnadigung verflucht [1]) und das Wort vom „eigenen Leibe des Gottlogos“ sich angeeignet [2]). Aber er hat sich auch nicht gescheut, das „ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο“ als „ὁ λόγος σάρκα ἔλαβε“ zu erklären [3]) und zwischen Zelt und Zeltbewohner, zwischen dem Tempel und dem darin waltenden Gotte als einem ἕτερον καὶ ἕτερον, wenn auch nicht ἕτερος καὶ ἕτερος zu scheiden [4]). Und angesichts der οἰκείωσις τοῦ ἰδίου σώματος proklamiert er ausdrücklich die ἀπάθεια des Gottlogos und gesteht nur ein εἰς ἑαυτὸν ἀναφέρειν zu [5]). Die Geburt aus der Gottesgebärerin heisst gelegentlich προελθεῖν und die Vereinigung der beiden Naturen συνδρομή [6]). Eine διττὴ φύσις, ein μοναδικὸν πρόσωπον [7]), durch das „Zusammenlaufen“ beider Naturen ein ἀποτελεῖν τὸν ἕνα υἱόν, τὸν ἕνα Χριστόν, τὸν ἕνα κύριον [8]) — das klingt auch gut antiochenisch. Und es hat den Beifall der Alexandriner gefunden.

Um ein reichliches Mass schwerer als die Genannten entschied sich Andreas v. Samosata für die Union. Er war von Anfang an in der Polemik gegen die Anathematismen Cyrills gestanden [9]); das σαρκικῶς im ersten Anathematismus schien ihm die Jungfrauschaft Marias zu gefährden. Die ἕνωσις φυσική Cyrills bedeutete ihm den Apolinarismus. Andreas wollte die strenge Scheidung der evangelischen Worte gewahrt wissen als Waffe gegen Arius und Eunomius. Den Logos selbst mit Cyrill als Hohenpriester zu bezeichnen, schien ihm unsinnig: welchem

1) A. a. O. 1436 C.

2) A. a. O. 1436 D; cf. 1436 C: Τὸ ἀνθρώπινον ἐκ πρώτης συλλήψεως οἰκειώσας.

3) A. a. O. 1440 C.

4) A. a. O. 1441 A.

5) A. a. O. 1440 B; cf. 1444 A: Συνῆν τῷ πάσχοντι καὶ τὰ μὲν πάθη ᾠκειοῦτο, αὐτὸς δὲ ἀπαθὴς ἅπαντα εἰργάζετο (die Wunder beim Tod am Kreuze sc.).

6) A. a. O. 1436 BC.

7) A. a. O. 1437 A.

8) 1436 BC.

9) Vergl. M. P. G. 76; dazu Gengler, Über die Verdammung des Nestorius. Theol. Quartalschr. 1835 S. 258 ff.; J. Mahé, Anathématismes de Saint Cyrille d'Alexandre: Revue d'hist. eccl. VII (1906) S. 508 ff.

Gotte hätte der Logos denn mit seinem Priestertum gedient? Das Pochen auf die ἰδία σάρξ machte ihn stutzig, und er befürchtete die Lehre von einem wunderbaren, vom Himmel herabgekommenen Fleische. Alle Linien der cyrillischen Position aber sah er in die absurde Theorie von der Leidensfähigkeit Gottes ausmünden. Nach dem Ephesinum wollte Andreas von Cyrill ein offenes Bekenntnis zu den zwei Naturen und der Leidenslosigkeit der Gottheit, insbesondere zu dem Satze: Christus hat nach seiner Menschheit gelitten [1]). Als ein insanissimum weist er selbst die Lehre von den zwei Söhnen und dem blossen Menschen Christus ab [2]). Da er endlich der Union beitrat, schrieb er an seine alten Freunde vom Festhalten am alten Glauben: Ich bekenne, dass der Herr Jesus Christus Gott ist und Mensch, zwei Naturen, eine Person, Niederes und Hohes, wie es in den göttlichen Schriften da und dort gesagt ist: das Niedere ut de homine, das Erhabene ut de Deo, unter dem Obwalten einer unvermischten Einheit, so dass da ist ein Herr und Christus [3]). Anders hatte er ohne Zweifel auch früher nicht gelehrt.

Auch Theodoret v. Cyrus hat nach langem Zaudern erst die Gemeinschaft mit Cyrill wieder aufgerichtet. Er bezeichnet in Haltung und Lehre den Uebergang zum Flügel der Intransigenten. Auch ihm lagen in Cyrills Anathematismen unbegreifliche Irrungen [4]). Der Terminus ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν klang in seinen Ohren nicht anders als das ketzerische μίξις oder κρᾶσις. Das „Fleisch geworden“ ertrug er nicht; nur wer κεκοινηκέναι und ἄνθρωπος θεοφόρος sage, vermeide hier die Gottlosigkeit. In Maria ist nur die Knechtsgestalt gebildet worden, doch weil mit dieser μορφὴ δούλου der Gottlogos verbunden war, so trage die Seligste mit Recht den Titel θεοτόκος, im Sinne von „Gebärerin der mit der Gottheit verbundenen Menschheit“. „Der eingeborene Logos Gottes . . . hat mit sich den Tempel verbunden

1) Migne P. G. 84, 669 f. (Ep. ad Alexandrum Hierap.).
2) A. a. O. 672 f.
3) Ep. ad. oeconomos Alex. ep. Hierap. a. a. O. 720 A.
4) Cf. Migne 76 und Gengler und Mahé, a. a. O.

(*συνάψας*) und geht so aus der Jungfrau hervor (*πρόεισιν*)" [1]. „Indem er blieb, was er war, nahm er an, was er nicht war" [2]. „Nicht zwei Söhne wollen wir anbeten, sondern in dem sichtbaren Tempel den unsichtbaren Gott schauen und als einzige ihm darbringen die Anbetung" [3]. In zwei Gruppen zerfallen ihm die evangelischen Worte: Worte vom Gottlogos und Worte vom menschlichen Wesen, vom ewigen Gott und seinem Tempel [4]; nur Apolinarius und seine Schüler tauschen und mengen dies durcheinander [5]. Das Grundgesetz lautet hier: *Ἑκάστῃ φύσει φυλάττειν τὰ ἰδιώματα* [6]. Christus war ein vollkommener Mensch wie wir, doch besass er die *ἐνοίκησίς τε καὶ ἕνωσις* des Gottlogos mehr als wir [7]. Sünde verwirrte und bewegte ihn nicht, aber im Leibe voller Sündenstrafen schlug er die Tyrannei der Sünde [8]. Von Kindestagen an langte er nach aller Gerechtigkeit, schauderte vor dem Bösen, hasste die Verkommenheit [9]. Ein Fortschritt (*προκοπή*) sogar leuchtete an ihm auf: je mehr der Körper heranreifte, desto heller entwickelte die göttliche Natur die eigene Weisheit [10]. — Es dürfte müssig sein, Gründe der Scheidung zwischen diesem Theodoret und dem Theodoret des Unionssymbols aufzusuchen.

Eutherius v. Tyana hat in seinem Glauben auch äusserlich zeitlebens nach derselben Richtung geschaut, Cyrill war und blieb für ihn ein Abtrünniger. Was will denn Cyrill recht haben? Die Menschwerdung ist doch in alle Ewigkeit kein Untergehen der Gottheit im Menschen-

---

1) Pental. M. P. G. 84, 65 B; *λαβεῖν, ἀναλαβεῖν, ἐνοικεῖν, συνάπτειν, συνάφεια, ἐνοίκησις, ἕνωσις, κοινωνία* sind Theodorets *λόγοι τῆς οἰκονομίας*. Cf. A. Ehrhard a. a. O. S. 179 ff.

2) Pental. M. P. G. 84, 68 C.

3) A. a. O. 69 B.

4) A. a. O. 69 A; 75/76; 77 A; 80 B.

5) A. a. O. 80 BC; doch: ipsum carne passum esse dicimus, etsi caro sola passa sit. 75/76.

6) A. a. O. 85 B.

7) A. a. O. 68 C; so kann Th. selbst das Wort sagen: (*Τὸ πνεῦμα*) *καὶ τῷ πλαττομένῳ καὶ τικτομένῳ καὶ βαπτιζομένῳ καὶ θαυματουργοῦντι παρῆν*, a. a. O. 72 A; cf. 85 A: *Ὁ γὰρ δρώμενος ναὸς τῶν ποικίλων τοῦ πνεύματος χαρισμάτων ἀπέλαυσε.*

8) A. a. O. 68 C; cf. 77 D.

9) A. a. O. 77 BC.

10) A. a. O. 68 D; 75/76; 72 C.

tum, sondern der Logos nahm sich einen Leib aus der Jungfrau und ging so aus ihr hervor (*προελθεῖν*)[1]. Man muss eine *σύνοδος* und *συνάφεια τῶν δύο φύσεων* ein *διπλοῦν τῶν φύσεων*, ein *ἀναλαμβάνειν*, *ἑνοῦσθαι* und in allem nur ein *πρόσωπον* bekennen[2]. Ausdrücke wie: *ἔπαθεν* (sc. *ὁ Λόγος*) *ἀπαθῶς*, *ἔπαθεν ὡς ἠθέλησε*, *ἔπαθεν σαρκί* gehen nicht weiter als ins Absurde; denn entweder hat der Logos gelitten oder er hat nicht gelitten; im Falle er litt, so litt er selbst und nicht etwas anderes: denn sonst hätte ja e r nicht gelitten. Dann fällt aber die *ἀπάθεια* Gottes dahin. Wer immer also solcher Blasphemie abhold ist, der muss schreiben und sprechen: *Χριστὸς ἔπαθεν*, am besten noch dazu: *κατὰ σάρκα*; weil in „*Χριστός*" die *συνάφεια* beider Naturen liegt, so kann auf dieser Formel sich der rechte Glaube unerschüttert aufbauen, der dem Logos die Leidenslosigkeit wahrt, dem Fleische das Leiden[3]. Überhaupt, jedes *ταπεινότερον εἰρημένον* gehört zur Natur des Fleisches[4]. Das Betonen der Naturen bringt durchaus nicht die falsche Lehre von den zwei Söhnen; „sage ich denn, der Mensch sei *ἰδίᾳ* Sohn und der Gottlogos wiederum *ἰδίᾳ*? Ich verstehe mich ja nicht zur Trennung der H y p o s t a s e n, sondern zur unvermischten Einigung d e r s e l b e n; . . . der *φύσει υἱός* hat das beseelte Fleisch sich geeint und es zu aller Gemeinschaft der Ehre erhoben, ist eins geworden mit demselben in der Ehre und er wird als e i n Sohn mit dem Fleische kund"[5]. Es gilt darum, „in Christus die Zweifaltigkeit der Naturen zu beachten und die Einheit des Prosopons gotteswürdig anzubeten"[6].

---

1) Migne P. G. 28, 1345 C; 1348 C; das *ἐγένετο σάρξ* der Schrift will nur die *ἄκρα ἕνωσις* der Naturen ausrufen: 1348 A.

2) A. a. O. 1349 A; 1368 A; 1349 B; 1352 AB; D; G. Ficker, Eutherius v. Tyana, Leipzig 1908 S. 18, 4 ff.; 19, 11 ff. (*ὅτι γὰρ δύο ἐν τῷ ἑνὶ προσώπῳ νοούμενα*).

3) M. P. G. 28, 1537 ff. (1365); 1368 AB; 1352 A (*παθεῖν ἀπαθῶς*, das ist ihm *λαλεῖν ἀλαλήτως, νοεῖν ἀνοήτως. Παθεῖν σαρκί* für den Logos gilt so viel als *ὁ ἄνθρωπος πάσχει ἵππῳ, ἡ ψυχὴ ἀποθνήσκει σαρκί*).

4) M. 28, 1349 B; 1352 A; auch die *προκοπή* geht auf die *σάρξ* (*ἐπαινετὴν τοίνυν τ. προκοπὴν ἡ σάρξ ἀποφαίνει διὰ τῆς πρὸς τὸν λόγον ἑνώσεως*) 1380 D; sogar die Wunder 1381 B.

5) Bei Ficker a. a. O. 19, 20—20, 1.

6) Bei Ficker 20, 19 f.; cf. 33; der Unterschied der Naturen bleibt auch nach der Auferstehung, M. P. G. 28, 1392 B — 1393 D.

Wir dürfen auch dem Bischof Helladius v. Tarsus sicherlich ganz ähnliche Lehrmeinungen zuschreiben. An eine Versöhnung mit Cyrill hat er nur denken wollen für den Fall, dass der Alexandriner „jenen gottlosen Sätzen“ [1]) abschwört. Und als die Union doch Tatsache wurde, da schrieb Helladius an den Bischof von Hierapolis: „Nun beten wir, dass uns eher des Lebens Auflösung beschieden werde“ [2]). — Narses v. Maaltha, das Haupt der Schule des Bischofs Barsauma v. Nisibis, sah zu Diodor, Theodor und Nestorius als zu den „drei Gerechten“ auf; ihre Bekämpfer glaubte er von Satan angestachelt; darum musste der endliche Sieg „der Gerechten“ sein [3]).

Der Unbeugsamste der Unbeugsamen ist Alexander gewesen, der Bischof von Hierapolis. Unablässig hat er Feuerbrände auf die cyrillische Union geworfen. Sein Wahlspruch war: Ubi Dei iter, nullum revereor [4]); und in jenem Streit um Christus glaubte er leidenschaftlich und ohne Schwanken, auf dem Wege Gottes zu gehen. Er blieb für immer dabei: Cyrill ist ein Ketzer, ein „Monophysit“; die capitula bezeugen es klar: der Alexandriner kennt nur eine einzige Natur in Christus; ihr allein weist er alle *πάθη* und selbst den Tod zu; die Fleischwerdung bedeutet ihm das Zusammenfahren von Gott und Mensch zu dieser einen Natur; allenthalben sagt er *σάρξ*, aber es ist immer nur die confessio unius naturae [5]). Das Ephesinum war die erste Stufe hinab zum Ruin des Erdkreises; man hat auch früher in den Enkomien *θεοτόκος* hören können, deicidae Judaei, verbum incarnatum; aber jetzt, nach Ephesus, werden diese Worte zum Bekenntnis

---

Ein Beispiel der Vereinigung der zwei Naturen ist für Eutherius die Eucharistie: *Τοῦτον τὸν ἄρτον εἰ μόνον ἐν μιᾷ φύσει γνωρίζεις, ψιλὸν ἄρτον κομίζῃ· εἰ δὲ καὶ τὴν τοῦ πνεύματος χάριν συνοῦσαν αὐτῷ πιστεύεις, σῶμα Χριστοῦ κατὰ τὸ ἀληθὲς ὑποδέχῃ·* Bei Ficker 20, 21 — 21, 5; ebenso ist der Eucharistiewein = *ἄμπελος* + *πνεῦμα* und wird dennoch *εἷς* genannt. Auch die Taufe = *ὕδωρ* + *πνεῦμα* und dennoch ein *ἕν*; a. a. O. 21, 7—10.

1) Migne P. G. 84, 725 D.

2) A. a. O. 676 B.

3) Homélie de Narsès sur les trois docteurs Nestoriens par M. l'abbé F. Martin (Journal asiatique IX. série 14 (1899) S. 447/8).

4) M. P. G. 84, 666 (ep. ad Acac. Berrh.).

5) A. a. O. 666 BC.

der cyrillischen Ketzerei vom deus passibilis[1]). Den frommen Betern das ϑεοτόκος zum Ärgernis machen? Nein; aber sie mögen allzeit ἀνϑρωποτόκος dazufügen, wenn sie nicht beides zumal im χριστοτόκος preisen wollen[2]). Das ist der Glaube des Alexander: Christus, der aus der heiligen Jungfrau geborene — Gott = Mensch, ein Sohn, ein Christus, ein Herr — hat gelitten nach seiner Menschheit, wurde auferweckt von den Toten durch die Gottheit des Wortes[3]); Gott das Wort ist nicht zu Fleisch geworden, es hat das Fleisch aufgenommen[4]); „Christus", „der Sohn", „der Eingeborene", „der Gerechte", „der Heilige" — das alles enthüllt die beiden Naturen; Gottlogos aber geht auf die eine Natur[5]). Ganz offen muss man zur Zweiheit der Naturen sich bekennen und die Leute reden lassen, die daraus die Verleumdung der Sohnesverdoppelung herausdeuten; als wir seinerzeit unter dem Papste Damasus die δύο φύσεις auf die Fahne schrieben, um der Gottheit keine Leiden zuzudichten, da haben ja ebenso die Apolinaristen von einem Glauben an zwei Söhne geschrien[6]). Der ganz heilige Bischof Nestorius aber hat weder in der Vergangenheit noch in der Gegenwart etwas gedacht und verkündet, was gegen die Propheten und Apostel und Evangelisten ginge[7]). — Auf dieser Überzeugung ist Alexander alt geworden und gestorben. Es traf ihn bitterlich hart, als auch Andreas und Theodoret sich zum Ägypter wandten; „ich habe gebetet, dass die Erde mich verschlinge; und wahrhaftig, hätte die Furcht Gottes mich nicht zurückgehalten, sofort

---

1) A. a. O. 708/9; besonders 708 A; in Ephesus sei das Wort ϑεοτόκος von ihnen nur verlangt worden, um den zu verraten und preiszugeben, der den rechten Glauben lehrte. (Ep. ad Theodoret.)

2) A. a. O. 709 AB.

3) A. a. O. 666 CD; cf. 669 A: Ego vero in Dominum Christum credo, quia oculus meus dexter et dextera manus mea, si proponatur, Cyrillo neque ejiciente haeretica dogmata neque aperte confitente Christum et deum esse et hominem et passum secundum humanitatem et resuscitatum per Dei Verbi virtutem . . . abscindam potius membra mea per virtutem Domini, quam cum ipsis impie agam.

4) A. a. O. 667 A.

5) A. a. O. 667 C.

6) A. a. O. 667 B.

7) A. a. O. 668 A.

wäre ich in die Wüste geflohen und hätte den äussersten Winkel mir erwählt“ 1). „Es lebt der Allherr, mein Gott, und die Oasis und jeden letzten Weiler will ich lieber als die Gemeinschaft mit dem Ketzer und den Verrätern der Orthodoxie“ 2). Tausendmal möge man ihm den Tod androhen: auch wenn der ganze Erdkreis Ja sagt zu dieser Union, Alexander wird Nein sagen 3). Die Freunde haben nicht aufgehört mit Versuchen, den greisen Bischof zu sich zu bekehren; er aber schrieb unter all den Streit das ernste Wort: „Vor jenem furchtbaren Richterstuhle sehen wir uns wieder“ 4)! —

Bedenken wir das Ganze, so dürfte Nestorius zwar in allem die Oppositionspartei von Ephesus als die seine anerkennen: er geht jedoch über sie hinaus durch eine schärfere Trennungslehre, die für die menschliche Freiheit Christi und seinen Fortschritt im Guten und damit für die Notwendigkeit der Geistesgnade Raum lässt. Wenn sich davon auch Spuren bei seinen Freunden zeigen: diese Spuren erhalten jedesmal einen Hintergrund, der eine mehr „alexandrinische“ Färbung über sie wirft. Die Stellung der „Orientalen“ zum *θεοτόκος* ist keine einheitliche.

E. Die Lehre des Nestorius als Häresie.

Die äusseren Ereignisse, welche den Nestorius schliesslich unter die Zahl der formellen Ketzer stellten, haben sich in rascher Folge vom Winter 428 bis Sommer 431

---

1) P. G. 84, 673 B (ad Andr. Sam.).
2) A. a. O. 674 B (ad Theodoret).
3) A. a. O. 708 C.
4) A. a. O. 718 CD. Im Synodikon (Migne P. G. 84, 803/4) findet man eine Liste der um des Nestorius willen abgesetzten oder freiresignierten Bischöfe (von Irenäus): Alexander Hierap. (verbannt in Famothin, Aegypti metallum); Abbibus v. Dolichium; Dorotheus v. Marcianopolis; Valeanius, sein Suffragan; Eudocius aus derselben Provinz; Meletius v. Mopsuestia; Zenobius v. Zephyrium (freiresigniert); Eutherius Tyan.; Anastasius v. Tenedos (freires.); Pausianus v. Hypata (freires.); Basilius v. Larissa; Julianus v. Sardica; Theosebius v. Kios („qui erubescentibus eum eicere habentibus potestatem in sua est defunctus ecclesia. Nec tamen Nestorii depositioni consensit“); Acilinus v. Barbalissus; Maximinus v. Demetrias (freires.).

abgespielt. Zuerst skandalisierte man sich in der Hauptstadt über des Patriarchen scharfe Worte gegen das *θεοτόκος*. Ein öffentlicher Anschlag an der Kirche verkündete dem Volke, Nestorius sei ein „Gesinnungsgenosse des vor 160 Jahren verdammten Paul von Samosata“ [1]). Es scheint diese Erregung aber hernach wieder abgeflaut zu sein [2]). Um Ostern 429 hielt es indes Cyrill von Alexandrien für geraten, seinen Mönchen durch ein Schreiben theologische Waffen gegen des Nestorius Aufstellungen in die Hand zu geben. Das beleidigte den Patriarchen von Konstantinopel. Ein Briefwechsel, von Cyrill anfangs verbindlich, von Nestorius alsbald wegwerfend und überlegen geführt, verschärfte die Lage. Von Alexandrien sandte man Darlegungen des allein orthodoxen alexandrinischen Standpunktes an Theodosius II. und seine Damen, welche die Zustimmung der Augusta Pulcheria fanden [3]), den Kaiser aber verstimmten. Auch dem Papste

1) Dieser Anschlag rührte wahrscheinlich von Eusebius, dem nachmaligen Doryläerbischof, her (vergl. Loofs, Nestoriana S. 49 f.).

2) Wenigstens zeigt sich Nestorius in einem Briefe an Cyrill vom Jahre 429 ganz befriedigt (Ep. V. 180, 3 ff.); damit stimmt auch überein, dass zu Acacius von Beröa Kleriker und Laien aus Konstantinopel äusserten: der Bischof lehre nichts anderes, als was in der Apostel und Väter Lehre enthalten sei (Ep. XIV. Migne P. G. 77, 101 AB); vergl. auch die Überschrift des S. XIX. (Syn.) 314, 3—13: Sermo Nestorii tunc Constantinopolitani, quem dixit, cum tardius intraret ad missas, eo quod necessitatem passus sit in secretario, ut omni clero concurrente ad eum multa de dogmate disputaret, qui sic ejus magisterium sunt admirati, ut anathematizarent eos, qui ita non sapiunt.

3) Man hat zur Erklärung dieser Tatsachen unerlaubte Beziehungen der Pulcheria zu einem Hofmanne und des Nestorius Eintreten dagegen erfunden; hat die häufigen Geldgeschenke Cyrills dafür verantwortlich gemacht; aber es reicht doch die Erklärung hin, dass eben Pulcheria als fromme Griechin von der cyrillischen Christologie mehr angezogen wurde als von der des Nestorius. Wenn freilich die Daten des Briefes „An Kozma, Haupt der Gläubigen in Antiochien“ (ed. O. Braun, Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft 54 (1900)) auf Richtigkeit beruhen sollten, hätte Nestorius nicht die Religiosität, sondern den Herrscherinnenstolz der Pulcheria beleidigt: „Pulcheria . . und ihre Nonnen pflegten am Sonntag nach Empfang der Kommunion im *ἐπισκοπεῖον* zu frühstücken. Nestorius aber empfing (sie) nicht . .; das Bild der Herrin Pulcheria, das über dem Altare gemalt war, löschte Nestorius aus . . .; die *στολή* der Pulcheria,

Cälestin gingen sowohl von Nestorius als von Cyrill Materialien zur Beurteilung des Streites zu. Eine römische Synode vom Jahre 430 stellte denn dem Nestorius die Wahl zwischen dem Anathem und der Widerrufung seiner Predigten und Briefe. Der Patriarch von Ägypten, kurz zuvor noch in Erregung über verschiedene in der Hauptstadt kolportierte und ihm zur Last gelegte Gewalttätigkeiten, sah sich wohl mit Befriedigung mit der Durchführung jenes Urteils beauftragt. Er hielt seinerseits eine Synode und brachte die Streitpunkte in die Form von Anathematismen, deren alexandrinische Fassung dem Nestorius und seinen Freunden als aller Ketzereien voll erschien. So verfasste der Angegriffene seine Gegenanathematismen und betrieb eine Synode grossen Umfanges. Theodosius berief also die Bischöfe auf Pfingsten 431 nach Ephesus; der Papst sandte Legaten und entschied, dass Nestorius trotz dem Spruche jener römischen Synode als Synodalmitglied betrachtet werden solle; doch hatten die päpstlichen Legaten die Weisung, sich in jedem Falle auf Cyrills Seite zu stellen und der Diskussion sich zu enthalten. Noch vor Ankunft der römisehen Gesandtschaft und der „orientalischen" Bischöfe sprach Cyrill mit 198 Synodalen über Nestorius die Absetzung aus, die einige Tage später von den päpstlichen Legaten bekräftigt und schliesslich auch vom Kaiser bestätigt wurde. Aber Cyrill hat dadurch, dass er das Eintreffen Johanns von Antiochien und der Seinen nicht abwartete, für immer den Verdacht der Illoyalität auf sich geladen. Denn wenn auch greise Bischöfe ungeduldig und krank

---

die bald zur Zeit des Opfers auf dem Altare ausgebreitet war, bald von ihr getragen wurde, entfernte Nestorius" (S. 390). Seit Sisinnius empfing P. wie der König die Kommunion im Allerheiligsten; N. liess sie nicht ein; bei dieser Gelegenheit „ergrimmte gegen ihn P. . . . und sprach zu ihm: Warum habe ich nicht Gott geboren? Er sprach zu ihr: Du, den Satan hast du geboren". (S. 391.) Zur Stellung der Frauen gegen N. ist immerhin interessant eine Stelle der Toldoth Jeschu (S. Krauss, D. Leben Jesu n. j. Qu.; Berlin 1902 S. 235): „Nachdem eine jede Frau ihr Opfer gebracht hatte, und als er (N.) nun das Opfer vorzeigen wollte, schlugen ihn die Frauen mit grossen Schlägen, so dass er unter ihren Händen starb." S. 233 f. hatten sie anfänglich zu N. gehalten.

wurden, und Johann von Antiochien schriftlich gebeten hatte, ihn nicht länger zu erwarten: es handelte sich weder um die Bischöfe und ihr Wohl oder Wehe noch um das Belieben Johanns, sondern um Nestorius. Nestorius aber musste ein Gericht ohne die Zeugenschaft der „Orientalen“, seiner Freunde, für parteiisch und ungerecht ansehen [1]).

Und es liegt überhaupt etwas vom Grauen unschuldig Gerichteter über der zertrümmerten nestorianischen Sache. Ein Kassian hat vor dem Konzil schon dem Abendlande die Lehre des Nestorius zum Zerrbilde gemacht. Wo hatte der Patriarch je behauptet, zwischen Adam und Christus sei ganz und gar kein Unterschied? Der Erlöser sei schlechterdings nicht Gottes Sohn? Sei nichts als ein blosser Mensch, geboren aus der Jungfrau, der nachher erst durch Eingiessung der Gnade als von Gott angenommen gelte, der erst in der Taufe ein Tempel Gottes wurde? Dass der Gott in ihm am Leiden und Siegen keinen Teil habe? Kassian merkte offenbar, wie nahe seine eigenen Formeln da und dort den nestorianischen kamen [2]); nach seiner Voraussetzung musste

1) Vergl. H. d. H. bei B.-B. S. 39: „. . und so wurde ich herbeschieden von Cyrill, der die Synode versammelte, von Cyrill, der ihr Haupt war. Wer ist Richter? Cyrill. Und wer Ankläger? Cyrill. Wer der Bischof von Rom? Cyrill. Cyrill war alles; . . . die Dinge, die in Träumen vorkommen, sind leichter zu glauben als dies. Wenn also die Dinge so sind, und in der Tat haben sie sich so zugetragen, wo war das Bedürfnis nach einer Synode? Denn dieser Mann war alles.“ Cf. S. 158 f., wo Nestorius die Geschäftsführung des Ephesinums kritisiert. — Joh. v. Antiochien konnte wegen einer Hungersnot in seiner Bischofsstadt und Überschwemmungen auf dem Wege nicht früher eintreffen. Vergl. W. Kraatz, Koptische Akten z. Ephesin-Konzil, Leipzig 1904 T. U. n. F. XI. 2 S. 191—200 und Mansi, SS. Conc. Coll. IV. 1271. — Es scheint, Cyrill hat den Apa Viktor von Pbav nach Konstantinopel gesandt, um dort beim Kaiser Johann zu verklagen und für sich selbst Stimmung zu machen; der Archimandrit hat aber nichts ausgerichtet; vergl. Kraatz S. 148—171.

2) Vergl. homo unitus deo (De incarn. Dom., ed. Petschenig) 250, 23 f.; susceptus homo 251, 10; neque enim unquam homo ille sine deo fuerat, qui utique hoc ipsum, quod erat, a deo ceperat 260, 28 f.; salvator in carne natus per verbi utique consortium dei filius nuncupatur 290, 17 f.; neque enim in naturam cadere impassibilem res ulla potuit passionis aut fundi sanguis valuit nisi hominis aut mori alter quam homo (aber durch die

aber eine Häresie in diesen liegen, musste Samosatenismus — im Abendlande sagte man „Pelagianismus“ — in ihnen vorhanden sein; so drückte er sie ohne Bedenken und sicherlich optima fide auf das Niveau der handgreiflichen Ketzerei hinunter. Und Marius Mercator hat es nicht anders gemacht; er täuschte sich zum mindesten, wenn er den Nestorius zum Leugner der Sohnschaft des Logos stempelte. Dass dieser gar den Logos samosatenisch begreife, die Gottheit des Emanuel leugne, die ἕνωσις nur nach Joh. 17, 21 messe, die Geburt Gottes aus Maria absolut verwerfe — das war Phantasie. Wie aber diese Kampf- und Streittheologien gewirkt haben, erkennt man an dem Briefe des Papstes Sixtus III. an Johann von Antiochien vom Jahre 433. Dort erscheint Nestorius kurzerhand als Leugner der Gottheit Christi, Zerstörer der Menschwerdung, als Feind der Grundlagen des Glaubens und des Heiles[1]). Ähnlich hat auch der Bischof Capreolus von Karthago († ca. 433) spanische Adoptianer (Gnostiker?) einfach für Nestorianer gehalten; nach dem Briefe des Vitalis und Konstantius lehrten jene Spanier, dass ein blosser Mensch aus Maria geboren wurde, der späterhin die Einwohnung Gottes empfing; am Kreuze aber hörte diese Einwohnung auf: hominem purum dicunt pependisse in cruce comprehensum[2]). So ist es kein Wunder, wenn Vinzenz v. Lerin bei Nestorius nur Heuchelei findet, die um jeden Preis eine Zeitspanne sucht, wo Christus nichts war als Mensch.

Es ist ein ungleich höheres Niveau als das kassianische, auf welchem Cyrills Bekämpfung und Anti-

---

unio ist alles Gottes Werk) 312, 30 — 313, 21; caro illa habitatorem habuit in se deum 321, 28; nec homo ininitiabilis nec deus passibilis dici debet 349, 14. 5. Freilich dazu auch: deum in carne affigi 253, 7 f.; sacramentum nati in carne dei 246, 16 f.; cum utique quidquid est Christus deus sit, inveniri aliud in deo non potest quam deus 282, 12 f.; idem est filius hominis, qui verbum dei 293, 24.

1) Migne P. G. 77, 285 A: Hominem namque natum eum (sc. Altissimum) tantummodo praedicabat, auferens incarnationis mysterium et illud evacuans, immo illud impugnans, quo secundum symbolum et fides et salus nostra subsistit.

2) Ep. Servorum Dei Vitalis et Constantii Spanorum ad S. Capreolum, M. P. L. 53, 848 und 849.

nestorianismus sich bewegt. Aber warum greift auch er so oft zu gewalttätigen und ungerechtfertigten Ausdeutungen mancher nestorianischen Thesen[1])? Es ist unrichtig, dass Nestorius nie den Terminus ἕνωσις anwendet; unrichtig, dass er nur eine Verbindung durch Ehre und Würde lehre. Und es liegt ihm unendlich fern, des Josue Gottesfreundschaft mit dem Mysterium Christi zu vergleichen. Dass er gar den Erlöser auf die Linie des persischen Königtums herabwürdige, ihn dem Cyrus und Moses zugeselle, das ist nichts als Erfindung. Wenn Nestorius behauptet, Maria habe nicht die Gottheit (θεότητα) geboren, so lässt Cyrill ihn sagen: Maria hat nicht Gott (θεόν) geboren[2]). Auch findet sich keine Stelle, an der Nestorius von Christus als einem ἄνθρωπος θεοφόρος spräche; hätte er einen solchen Ausdruck gebildet, so müsste er in seinem Sinne vielmehr θεὸς ἀνθρωποφόρος lauten; denn bei Nestorius ist ὁ φορῶν immer der Logos und die Menschheit ὁ φορούμενος oder τὸ φορούμενον. Ferner weiss Cyrill ausdrücklich von der Statuierung einer Verbindung der Naturen unter ein einziges Prosopon: wieso kann er dies so nebenbei abtun und bei Nestorius nur eine Einigung des Willens und Wohlgefallens kennen wollen? Wo nimmt Cyrill die Berechtigung her, seinem Gegner die Ansicht zuzuschreiben, es sei der Mensch gestorben und auferstanden καὶ οὐδὲν τοῦτο πρὸς τὸν τοῦ Θεοῦ Λόγον? Oder es sei Christi Fleisch und Blut eben nur Menschenfleisch und Menschenblut? Und wenn Cyrill selbst solche kennt, „welche den aus Gott Vater gesprossten Logos verwandelt werden lassen in der Knochen und Sehnen und des Fleisches Natur“ [3]), so sollte er den Nestorius nicht einen Heuchler

1) Gewiss mag Nestorius in der Hitze des Kampfes gelegentlich weiter fortgerissen worden sein, als seine Skripta verraten; aber wir brauchen nicht zu zweifeln, dass uns seine Gegner solches ohne Abzug direkt zitieren (z. B. das Dilemma des Acacius, das Wort bei Sokrates, H. d. H. bei B.-B. S. 71 und 75); übrigens verfehlen die Antinestorianer nicht, den Grund und die Unterlage für die jedesmalige Invektur anzugeben; und wo eine solche Unterlage fehlt, lässt sich das Gewebe der Bekämpfung nach Analogie der übrigen Fälle unschwer erfassen.

2) So auch Theodot v. Ancyra; siehe oben.

3) De recta fide ad Theodos. imp. M. P. G. 76, 1440 D (hinsichtlich der Trennungslehre mag nicht unerwähnt bleiben der sicher

oder verdeckten Ketzer schelten, sobald dieser seine Trennungslehre mit der Furcht vor Vermischung und Vernichtung der Naturen begründet. Überhaupt liebt es Cyrill, durch Andeutungen da und Klagen und Befürchtungen dort den Nestorius als Repristinator des samosatenischen „Abgesandten des Teufels" erscheinen zu lassen, ihn in die Nähe aller derer zu rücken, die in Christus nur irdische Beschränktheit sehen. Und Basilius Thalassius, Proklus, Schenute, Akacius, Theodot haben den Schall dieser Anklage weidlich verstärkt, indem auch sie Stimme und Feder dem Verdachte liehen, Nestorius lehre eines blossen Menschen Vergottung durch *προκοπή*, kenne nur eine hochbegnadigte Knechteskreatur und finde, wo andere Christen vom Mysterium der Einigung von Gottheit und Menschheit andächtig reden, eine blosse *ὁμωνυμία*. So haben sie alle mitgeholfen zu der Fiktion, die viele Jahrhunderte beherrschte, als sei Nestorius der Prediger eines blossen Menschen gewesen. Der Verfasser des Briefes an „Paul von Samosata" mit dem Pseudonym „Dionysius von Alexandrien" hat solches geglaubt [1]), Ibas von Edessa, Leontius von Byzanz, Theodorus von Raithu, Sophronius von Jerusalem, Anastasius Sinaita, der Mönch und Presbyter Georgius [2]) haben Steine auf den abgesetzten Patriarchen von Konstantinopel geworfen in solchem Sinne; sogar die Juden haben Interesse an

---

apokryphe „Brief der Philosophin Hypatia" an Cyrill; darin bekennt sie, nie habe sie verstehen können, wie Gott gekreuzigt werden konnte; aber durch des Nestorius Zweinaturenlehre sei sie bekehrt worden: Solutae sunt gentilium quaestiones. M. P. G. 77, 389 f. C; cf. filii paganorum ecclesiae dogmata derident, audientes ex muliere Deum esse progenitum: Schol. de incarn. M. P. G. 75, 1400 B.

1) Vergl. N. Bonwetsch, D. Brief d. Dionysius v. Alexandrien an Paulus aus Samoseta (Nachrichten d. K. Gesellsch. d. Wissensch. zu Göttingen. Philol.-hist. Kl. 1909) S. 120 ff.

2) Siehe Fr. Diekamp, Byz. Zeitschr. IX. (1900) S. 38/39; speziell des Georgius (7. Jahrh.) Ansicht ist die: *Κωνσταντινουπόλεως γενόμενος ἐπίσκοπος ὁ Νεστόριος . . εἰς . . τὴν θείαν ἐνανθρώπησιν ἀναιδῶς ἡμάρτανεν, ψιλὸν ἄνθρωπον κηρύττων τὸν Χριστὸν . . . . σχετικήν τινα συνεσκιασμένως ἔλεγεν συνάφειαν, τῇ κατὰ τὴν ἀξίαν ἤγουν ἰσοτιμίαν καὶ αὐθεντίαν (κοινωνίᾳ) ἠνῶσθαι τὸν θεὸν λόγον τῷ ἐκ Μαρίας ἀνθρώπῳ φάσκων· θεοτόκον δὲ τὴν ἁγίαν παρθένον Μαρίαν ὁμολογεῖν ὅλως οὐκ ἠνείχετο, ἀλλὰ χριστοτόκον αὐτὴν ἐκάλει δυσσεβεῖ καὶ ἰουδαϊκῷ φρονήματι*, a. a. O. S. 18.

ihm gewonnen als einem, der ihrer Ansicht über Jesus von Nazareth sich anschliesse und gepredigt habe: „Ihr (Katholiken) seid Häretiker, denn ihr behauptet, Jesus sei Gott gewesen, während er doch weibgeboren und also Menschensohn war; es ruhte nur der hl. Geist auf ihm wie auf den Propheten“ 1). Also eine Kette von Ungerechtigkeit und falscher Anklage!

Nestorius seinerseits hat im Gegensatze hiezu den festesten Willen zur Orthodoxie besessen. Daran zu zweifeln ist überflüssig. „Deine gottgeliebte Seele“, so schreibt er noch vom Konzil aus an einen Hofbeamten, „mag alles hernehmen, was die Väter geschrieben, und daraus lernen, quia nos orthodoxe praedicamus.“ Er hat tatsächlich nicht im geringsten daran gedacht, etwas vom Inhalte des Christentums aufzugeben, darin anderen ganz unähnlich; er wollte und verteidigte das gesamte von den Vätern überkommene Glaubensgut. Den Vater und den Geist und den ganzen Christus, wahrhaft Gott und Mensch und doch nur ein Prosopon, und das ganze Werk Christi, Lehre, Beispiel und Erlösung, Sakrament und Kirche, verkündet seine Theologie 2). Alles Wertvolle sucht er, oft mit grossen Schwierigkeiten, festzuhalten. Eben darum ist er ein überzeugter Gegner jedweder Häresie. „Die Neuerung der Sekten erheischt häufige Ahwehr von seiten der wahren Hirten“ 3). Mit wirklichen Ketzern

---

1) Toldoth Jeschu bei Samuel Krauss, Das Leben Jesu nach jüdischen Quellen, Berlin 1902 S. 233; vergl. das *ἰουδαϊκῷ φρονήματι* des vorausstehenden Zitates aus Georgius und des Cyrill und Kassian Klage, Nestorius „schäme sich des Kreuzes“. Ferner Proklus, M. P. G. 65, 859 B (*τὴν νεότευκτον ταύτην καὶ καινὴν βλασφημίαν, τὴν τὸν Ἰουδαϊσμὸν κατὰ πολὺ εἰς βλασφημίαν νικῶσαν*); ferner den Gesang der Mönche am Kaiserpalast nach dem Bekanntwerden der Absetzung des Nestorius: „Verachtet bist du, an welchem Orte du auch seiest; verflucht bist du vor Gott, o Jude! Der Christ ist siegreich alle Zeit! Gebt den Juden jetzt den Juden, gebt den Verräter den Juden!“ Kraatz a. a. O. S. 47; das Volk schrie: „Man möge Nestorius, den Juden, verbrennen, ihn und Anastasius mit ihm“ (a. a. O. S. 50).

2) Vom Vorwurfe des Pelagianismus hat ihn Papst Cälestin selbst befreit: Legimus, quam bene teneas originale peccatum, qualiter ipsam naturam asserueris debitricem et eum debitum merito reddere, qui descenderit de genere debitoris. Migne P. L. 50, 481 A.

3) Ep. I. 166, 14 f.; vergl. Ep. III. 171, 18 f.: propter sectarum pravitatem tot laboribus (fatigor).

auch nur Mitleid zu haben hält er für ein „crimen“ [1]). Gegen „alle Häretiker“ ist er aufgestanden und darum „mit vielen tausend Feindseligkeiten“ bedacht worden [2]). Wiederholt hat er den Paul von Samosata verworfen, der „von Christus dem Herrn aller wie von einem blossen Menschen“ gesprochen [3]); desgleichen den Photinus, „qui dicit verbum praeter templum“, und dessen „λογοπάτωρ“ [4]), wie das „υἱοπάτωρ“ des Sabellius [5]). Auch den Marzellus hat er abgelehnt, weil dieser den Herrn die menschliche Natur nur vorübergehend gebrauchen lässt [6]). Arius aber und die Arianer waren vom ersten Beginne seines Patriarchates an die Feinde, die er vernichten wollte; sie predigten ja einen dem Tode verfallenen Gott [7]); einen Gott, den der Vater noch erhöhen konnte [8]); einen Logos, welcher τοῦ θεοῦ ὑπεξούσιος ist [9]): in solcher Absicht, den Logos dem Geschöpfe gleichzusetzen, nennen sie Maria θεοτόκος [10]). Womöglich noch schärfer fasste Nestorius die „rabies Apollinaris“ an; „denn nicht sind Knochen und Fleisch die Gottheit des Wortes des Vaters“ [11]). Auch dieser Ketzer sagt θεοτόκος, offenbar, weil er keine

---

1) Ep. III. 170, 17 f.; cf. S. XVIII. 312, 6 ff.: Ad omnem prorsus sectam pravae fidei implacabiles.

2) Ep. VII. 183, 26 ff.: Qui usque hactenus propter pugnam, quam contra universos haereticos habeo, multa millia hostilitatum contra me delector insurgere.

3) Ep. VI. 182, 6 ff.; vergl. S. XVIII. 299, 2 ff.: In stupore remaneat dentium Paulus Samosatenus, qui nobis dominicam humanitatem nudam a deitate delirat, qui solam praeter divinitatem fabulatur hanc; ferner 303, 21—304, 8. 13, 15; N. fühlte sich als denjenigen, qui, quae sunt Pauli, subvertit: 304, 10 ff.

4) S. XVIII. 304, 15 ff.; 304, 21—305, 12; auf den Vorwurf des Photinianismus musste er „heiter lachen“: Hoc enim, quod a me dicitur, Photini dogmatis eversio invenitur. 341, 4 ff.

5) S. XVIII. 305, 13 ff.

6) A. a. O. 298, 22 ff.

7) S. IX. 259, 10 ff.; S. X. 267, 14 ff.; 270, 22 ff.

8) S. X. 268, 14 (zu Act. 2, 33 f.).

9) S. XX. 328, 3 f.

10) S. X. 273, 6 ff.; S. XVIII. 300, 16—301, 21; S. XXVII. 339, 21—340, 2 (wenn wir einfach sagen: Deus est, qui natus est de Maria, dann sagen die Arianer: „Ihr glaubt also auch, dass von Maria geboren wurde der Gottlogos“).

11) S. XVIII. 302, 23; S. X. 268, 10 f.; N. wirft dem Apolinarius die Lehre vor: *Μόνον ἐπῆρχε θεός* (sc. Christus), S. IX. 259, 17—260, 2; 267, 19—268, 3.

ganze Menschheit beim Erlöser gelten lässt[1]). In Apolinarismus versunken war denn auch dem Nestorius die ganze Richtung seiner kirchlichen Gegner; allenthalben machen sie — er sieht es mit Schrecken — aus der dominica in homine unio eine Vermischung und Vermengung; einige Kleriker der Hauptstadt tun schon, als habe der dem Vater wesensgleiche Logos seinen Anfang genommen in der Christusgebärerin, sei mit dem Leibe gewachsen, mit dem Fleischc begraben worden[2]); Fleisch bleibe nicht Fleisch, es habe eine θεοποίησις erfahren und eine Wandelung in der Natur der Gottheit[3]). So bringen sie alles durcheinander; sie tragen des Körpers Leiden auf die Gottheit des Eingeborenen über und wiederum die Unveränderlichkeit Gottes auf die körperlicke Natur, und durch contemperatio vermischen sie die zwei Naturen[4]). Wenn diese Leute recht behielten, dann bliebe nichts übrig, als dass die Kirche eines Arius, Eunomius, Apolinarius Tradition heilig spreche[5]). Theopaschiten sind es[6]). Ja noch schlimmer als bei den Ketzern klingt in ihrem Munde das θεοτόκος; jene erniedrigen den Logos nur unter den Vater, diese Katholiken sogar unter eine „zeitliche Mutter", unter Maria, und heissen ihn jünger als sie[7]). Nach dem Urteile des Nestorius ging auf solch abschüssiger Bahn auch Cyrill mit seinen Anathematismen[8]).

---

1) S. XVIII. 302, 21 ff.; 303, 15 ff.; cf. Ep. I 166, 18 — die Fäulnis des Apolinarius und Arius.

2) Diesen Sinn hat auch jener im Grunde an Cyrill adressierte Vorwurf S. X. 266, 4 f.: In theatricas fabulas deum verbum audent deducere, tanquam idem sit pannis involutus et mortuus. Die theatricae fabulae erinnern vielleicht an die Verspottung der arianischen Kämpfe durch die Juden; vergl. Harnack, Lehrb. d. D. G. II. 189.

3) Ep. I. 166, 18—167, 2; cf. Ep. III. 171, 1 ff.

4) Ep. III. 171, 4 ff.

5) Ep. IX. 194, 7 ff.

6) Theop. 209, 5 — 13; Keph. 218, 20 („sie lehren: der Christus ist Gott allein"); cf. S. XXI. 329, 11 ff., wo diese „Theopaschiten" auf Apolinarius zurückgeführt werden.

7) S. X. 273, 6—13; Ep. IX. 194. 7 ff.; S. VIII. 245, 17 ff.; 244, 15 ff. (*Μήτηρ χρονική*, novellus, *τῆς μακαρίας Μαρίας δεύτερος*.)

8) Ep. IX. 191, 27 ff. (Cyrilli capitula sunt absque contradictione haeretica) et passim.

Es haben im Laufe der Zeiten Häretiker und Separatisten verschiedenster Denominationen ihre Rechtgläubigheit behauptet, aber wohl wenige mit solch eindrucksvollem Tatsachenmaterial wie Nestorius. Er trägt in der Tat alle Zeichen eines leidenschaftlichen Kämpfers für die Orthodoxie an sich und sieht mit Pathos jegliche Häresie weit unter seinem Standpunkt [1]). Er ist darin nie wankend geworden, zeitlebens hat er mit aller Überzeugung seine Lehren für recht und übereinstimmend mit dem Glauben der Väter und der Schrift gehalten; und als ihm der *Τόμος Λέοντος* an Flavian zu Gesichte kam, da hat der Verbannte alle Unbilden des Schicksales vergessen, hat sich als gerechtfertigt und als Sieger gefühlt. „Als ich auf diese Darlegungen (Ep. dogmatica ad Flavianum sc.) stiess und sie las, da sagte ich Gott Dank dafür, dass die Kirche von Rom recht und untadelig den Glauben bekannte, mochten sie gleich gegen mich persönlich feindselig gewesen sein“ [2]). „Wer war es, der sie (Leo und Flavian sc.) zwang, diese meine Lehren vorzubringen, die zu lesen durch Bannsprüche verboten war, und zu kämpfen für dieselben Dinge und mit aller Hartnäckigkeit darauf zu bestehen, dass sie verkündet würden, während ich zum Schweigen verdammt und des Rechtes, sie zu verkünden beraubt war und keinen Glauben fand? Gott war es, der jene erweckte, die, wenn sie meine Lehren verkündeten, Glauben fanden, dass sie wahr seien, auf denen kein Verdacht ruhte, dass sie irgendwelche Freundschaft oder Liebe zu mir hätten. Gott war es, der solches tat; nicht um meinetwillen — denn wer ist Nestorius, oder was sein Leben oder sein Tod in dieser Welt? — aber um der Sache der Wahrheit willen, die Er der Welt gegeben und die entleert wurde durch Irrtum, hat er diejenigen beschämt, die die Menschheit irre führten. Und weil die Menschen mich beargwöhnten und nicht glauben wollten, was durch mich gesagt worden war — denn man hielt mich für einen, der die Wahrheit verbirgt und zurückhält mit

1) Omnem rem facilius contra me ab hominibus putabam moveri posse potius quam calumniam veluti de pietate fidei recta non saperem. Ep. VII. (ad Joh. Antioch.) 183, 26 ff.

2) H. d. H. bei B.-B. S. 191.

seiner eigentlichen Meinung — gab Gott dieser Lehre einen Prediger, der rein war von diesem Argwohn, eben Leo, welcher ohne Furcht die Wahrheit proklamierte"[1]). Er hätte dem Papste wohl gern geschrieben, doch unterliess er solches dem wahren Glauben zuliebe[2]); „und ich entschied mich dafür, die Anklagen zu dulden, die gegen mich erhoben waren, zu dem Ende, dass, während diese Anklagen auf mir allein lasteten, andere die Lehre der Väter ohne Hindernis annehmen könnten" [3]). Man muss bedauern, dass Nestorius von einem Schreiben an Leo[4]) absah; die Möglichkeit ist nicht absolut ausgeschlossen, dass die offizielle Kirche ihre Stellung zu dem Verurteilten, seinen Absichten, Zielen, seinem theologischen Gesamtwillen, der Tendenz seiner Eigenständigkeit geändert hätte. Und er wäre dessen wahrhaftig würdig gewesen. Denn darauf weist alles hin: Nestorius wollte nichts anderes sein als die rechtgläubigen Christen, mit denen er aufgewachsen war, als die grossen und glaubensstarken Märtyrerbischöfe, deren Andenken der Christ von Jugend auf mit Begeisterung und Liebe im Herzen trägt. Dass er die Art seiner Heimat hochhielt und seine Orthodoxie mit den ihm eigenen Voraussetzungen aufbaute und behauptete und nicht mit denen Cyrills und der Alexandriner, das kann ihm ernstlich niemand zum Vorwurf machen, besonders da in jenen Zeiten auch die alexandrinische Art sich noch unfertig und schwankend zeigte und in ihren Formeln dem extremen Monophysitismus recht oft gefährlich nahe kam.

Trotz all dem ist und bleibt Cyrill von Alexandrien der grosse Sieger und Retter der Orthodoxie; er hat keineswegs gegen Schatten gekämpft. Denn mag auch

---

1) H. d. H. bei B.-B. S. 192; in dieser Hinsicht bestünde somit kein Grund gegen die Echtheit einer anderen Schrift des „Nestorius", von der ein Manuskript sich im Besitze des nestorianischen Patriarchen befindet, und aus welcher P. Bedjan syrische Auszüge gegeben hat (es wird dort der Primat des Papstes und die Richtigkeit der dogmatischen Ausführungen Leos anerkannt). Byz. Ztschr. XI. (1902) S. 627.

2) H. d. H. bei B.-B. S. 191.

3) A. a. O.

4) Über Leos Meinung von seiner Ketzerei siehe A. Rehrmann, Die Christologie d. hl. Cyrillus v. Al., Hildesheim 1902 S. 71 [1].

Nestorius der Überzeugung gelebt haben, mit allen seinen Formeln und Thesen den untadeligen Christenglauben zu bekennen: die Möglichkeit bleibt bestehen, dass jene Formeln und Thesen selbst nicht nur zu ihrem Zwecke mehr oder weniger untauglich sind, sondern, in die Allgemeinheit übergeführt, — und darnach strebte Nestorius, — für das ganze Christentum tödlich werden. Und so ist es in der Tat. Freilich, dass die Theologie des Nestorius zu häretischer Deduktion missbraucht werden könnte, das verschlüge wenig; solches ist auch den orthodoxesten Positionen und auch Cyrill geschehen. Aber dass die nestorianische Theologie selbst Teile mit sich schleppt, die gegebenen Falles das Ganze der orthodoxen Grundlage überwuchern und ersticken können, darin liegt die Gefahr. Konkret gesprochen: die Begriffe *φύσις*, *οὐσία*, *ὑπόστασις*, *πρόσωπον* als christologische Termini waren in jener Zeit weder hüben noch drüben etwas in sich Fertiges und endgültig Eindeutiges; wenn Nestorius damit nur das Richtige beabsichtigte, so musste die innere Entwicklung allmählich die Kanten und Spitzen jener Ausdrücke leicht und sicher abschleifen und die Form dem Gedanken anpassen; jene Analogien vom Kleid, Tempel, Instrument, vom Annehmen, Verknüpfen, Gesellen und Bewohnen mussten immer deutlicher als schwache Sinnbilder sich offenbaren; die Trennungslehre konnte zur rein negativen, den Missbrauch hindernden und den strengen Verstand befriedigenden Schranke einer berechtigten Communicatio idiomatum werden; und das *θεοτόκος* mochte, fern aller massiven Ausdeutung, den alten Glanz wiederum gewinnen. Hat nicht Cyrill die Unionsformel von 433 gutgeheissen? Der Antiochenismus war also der Kanonisation nicht absolut unfähig.

Allein alle diese Möglichkeiten hat Nestorius gegen seinen eigenen Willen abgeschnitten durch die Bewährungslehre. In ihr finden jene Ausdrücke und Formeln für alle Zeit die Berechtigung und die Mittel, sich häretisch aufzuputzen. Denn die Bewährungslehre muss, einmal sich selbst ihrer Tragweite klar geworden, in Christus ausdrücklich und ohne Abzug ein volles menschliches Prosopon, also einen ganzen, individuellen irdisch-beschränkten Menschen statuieren; da-

gegen hilft keine blosse Behauptung der *ἕνωσις εἰς ἓν πρόσωπον τοῦ θεοῦ λόγου* mehr; dagegen hilft auch keine Theorie von einem latenten und reduzierten oder „gehorsam gewordenen“ Menschheitsprosopon — Gottheit und Menschheit fallen am Ende schlechterdings auseinander, Gott und Mensch sind darnach zwei verschiedene Grössen und alle Einigung und Verbindung doch nur eine Phrase. Das nestorianische *ἓν πρόσωπον* musste so über kurz oder lang zu einer bloss moralischen Einheit werden — und man stand alsbald mit Christus auf der Linie Josues und der Propheten. Und dies trotzdem die grossen Antiochener mit den schlechten Formeln den rechten Glauben zu halten vermocht hatten! Soweit darum Nestorius selbst vom Samosatenismus entfernt war: seine Lehre führt in der einen legitimen Reihe ihrer Konsequenzen unerbittlich zu jener Theorie. Man mag darum alle Achtung haben vor den reichen ethischen Werten, die Nestorius gerade in der Bewährungslehre aufspeichert, allein die Orthodoxie verlangt im letzten Grunde nicht nach Selbsbewährung, sondern nach Erhebung in den übernatürlichen Stand. So hat sie mit richtiger Empfindung das Moment der Trennung überall herausgelesen und hineinprojiciert und sich nicht dabei beruhigt, dass im nestorianischen „Systeme“ selbst die Trennungslehre beiseite geschoben und mit starken Behauptungen balanciert wurde.

Dazu kam, dass Nestorius eben nicht bloss Nestorius war. Cyrill sah in ihm einen Schüler und Erben Diodors und Theodors [1]). Cyrill musste so denken: denn eine Vergleichung erweist die klare Zugehörigkeit der nestorianischen Christologie zur Gruppe der letzten Antiochener. Von der säuberlichen Sonderung der Naturen in Predigt und Exegese, der Betonung ihrer vollen Individualität, der Wirksamkeit der Freiheit und des Hl. Geistes bis zur paradoxen Aufrechthaltung eines einzigen Prosopons lässt sich alles bei jenen belegen. Freilich weicht Nesto-

---

1) So ausdrücklich Ep. I. ad. Succ. Migne P. G. 77, 229 B (*τούτου* (Diodors) *γέγονε μαθητὴς Νεστόριος· καὶ ἐκ τῶν ἐκείνου βιβλίων ἐσκοτισμένος*); cf. den Fall mit dem Symbolum Charisii, Mansi S. S. Conc. Coll. IV. 1344 ff., wo Nest. orientalischen Konvertiten ein Symbol Theodors vorlegen lässt.

rius denn doch wieder beträchtlich von ihnen ab; er hat den Begriff des „Wohlgefallens“ seines anstössigen Gehaltes beraubt, er hat die Union ungleich mehr wirksam sein lassen als jene; er steht in der Erlösungslehre auf der Voraussetzung des durch die Sünde gekommenen Todes[1]). Aber das alles kommt gegen die Kraft der Bewährungs- und Trennungslehre, die nur vorläufig gebunden war, nicht auf. Da war eben Antiochien, und wenn man es auch auf den Tabor gestellt hätte. Auch ist es wahrscheinlich, dass Nestorius anfangs die ererbten Formeln schärfer spielen lies als später, öfter und bedachtloser in den Gegensatz der rivalisierenden Schulen griff; wir müssen eine Entwickelung zu grösserer Klarheit während des Streites auch bei ihm annehmen[2]). Es waren demnach Gründe genug vorhanden für die Annahme, dass in Nestorius die ganze Masse antiochenischer Ketzerei von Paul bis Theodor auf den Plan getreten sei. So griff Cyrill ohne viel Bedenken immer zur krassesten Ausdeutung.

Für Cyrill lag die Sache überhaupt fast unentwirrbar. Er spürte, dass die Formeln und Gedankenbahnen des Patriarchen von Konstantinopel die Häresie bedeuteten; dass von hier die Sprengung aller Christenhoffnung aus-

1) Dass er sich mehr dem Chrysostomus genähert, kann man nicht sagen; Chrysostomus scheint am genuinen antiochenischen System festgehalten zu haben (*θεοτόκος* findet man bei ihm nicht), allerdings mit der bedeutsamen und fundamentalen Ausnahme, dass er die Bewährungslehre fallen liess. Vergl. „Chrysostomus in seinem Verhältnis zur antioch. Schule“ v. J. Förster, Gotha 1869 S. 104; cf. 113 (eine Mehrung der *δόξα* nur insofern, als der Herr in den Herzen der erlösten Menschen lebt, während vorher nur die Engel ihn kannten); cf. Schenute v. A. a. a. O. S. 89: „Jesu Gottheit, die gefördert wird (*προκόπτει*) durch die Menge derer, die an ihn glauben.

2) Doch waren alle Richtungspunkte offenbar von Anfang an gegeben. Hätte N. anfangs wirklich häretischer gedacht und nicht bloss gesprochen als später, so stünden wir vor der unglaublichen Tatsache, dass er sich für seine Sache verurteilen und absetzen liess, um sie nachher möglichst dem gegnerischen Standpunkte anzugleichen. Gengler, Theol. Quartalschr 1835 S. 245 nimmt zu Unrecht eine blosse Verhüllung und Verdeckung der ketzerischen Momente im Laufe des Streites an. Die von G. Mercati, Theol. Revue VI (1907) S. 64 angedeutete „katholische“ Zeit des Nestorius hat in diesem Sinne nie existiert.

gehen konnte. Er sah die Ketzerei, aber es war eigentlich kein Ketzer da; denn das kann auch dem Alexandriner nicht verborgen geblieben sein, dass Nestorius an allem Christlichen festhielt — aber eben mit jener schillernden, vergifteten Art. Eine Häresie also, deren Urheber auf Schritt und Tritt der allgemeinen Orthodoxie die Ehre gab! Konnte das mehr sein als ein Heuchler und Hehler seiner Absicht? Damit hatte Cyrill die Berechtigung zum unerbittlichen Kampfe gefunden; aber damit war auch viel Niedriges und Unchristliches, viel Unversöhnlichkeit und Bitterkeit und reichliche Gewalttätigkeit auf beiden Seiten legitimiert. Und Nestorius hat in den Kampf noch dazu die unklaren Instinkte der Volksleidenschaft geworfen; als er der Mutter des Herrn den alten Titel ϑεοτόκος bestritt, da erhoben sich gegen ihn zugleich mit dem Volke ein Origenes, Alexander von Alexandrien, Athanasius, Eusebius, Titus von Bostra, die beiden Gregore, Epiphanius, Didymus, Ephräm, Cyrill von Jerusalem, ja selbst Diodor und Theodor[1]) — und alle guten Geister schienen von seiner Sache gewichen zu sein[2]). —

Die beiden Patriarchen haben längst ausgestritten. Die ägyptische Kirche ist nun eine Wüste, und auf den Ambonen der Hagia Sophia liegt der Koran. Wir aber ehren mit tiefer Dankbarkeit einen Hl. Cyrillus[3]), der

1) Vergl. „Alter des Titels ϑεοτόκος" v. V. Schweitzer, D. Katholik 83 (1003 I) S. 97 ff.

2) Vergl. A. Baumstark, Oriens Christianus III. (1903) S. 519: „Man merkt sehr wohl, wie es durchaus ein äusserlicher und höchst wirksamer Coup der Gegenseite war, wenn man Nestorius gerade an dem Gegensatze gegen das ϑεοτόκος anfasste und so den Streit auf das Gebiet der Mariologie hinüberspielte."

3) Gemessen an der Anologie des täglichen Lebens, wo gerade in politischen, wirtschaftlichen, religiösen Kämpfen Hunderte als Heuchler und böswillige Egoisten hinüber und herüber erscheinen und verurteilt werden und trotzdem zweifellos mit verschwindend kleinen Ausnahmen im ganzen reiner Absicht leben, steht auch für Cyrill die feste Präsumption, dass er in seiner ererbten Befangenheit für die Interessen des alexandrinischen Stuhles trotz mannigfachem gegenteiligen Augenschein im guten Rechte zu handeln sich bewusst blieb. Man darf nicht vergessen, dass es sich um das 5. Jahrhundert und den Orient handelt, zudem um einen Mann, der als Neffe des blutigen Theophilus und geborener Anwalt seiner Taten von vornherein die Neigung haben musste, die Politik seines

unseren Glauben an Jesus Christus unzerreissbar in den Tiefen der ewigen Gottheit verankert hat. Wenn wir indes die Reichtümer der menschlichen Seite unseres Heilandes zu Trost und Mut und Kreuzesfreudigkeit für unser persönliches Leben nutzen und immer von neuem unseren Christenstand darob glücklich preisen, so wird auch unser Urteil über den Mann kein absolutes Verdikt sein können, der Glanz, Ehre und Leben geopfert hat, damit die christliche Lehre auch der Menschheit Jesu ihre heiligen Titel und Rechte belasse und den ganzen Christus hineinstelle in unser Glauben und Leben. Dabei braucht man dem Standpunkte der Orthodoxie nicht das Geringste zu vergeben. Nestorius selbst hat auf unsere Schätzung verzichtet; es ist eines seiner letzten Worte: „Das ist denn das Ziel meiner ernstesten Sehnsucht, dass Gott gesegnet werde auf Erden wie im Himmel. Was aber Nestorius anlangt, so lasst ihn verflucht sein . . . Und gefalle es Gott, dass alle, die mich verfluchen, dadurch zu einer Versöhnung mit Gott gelangen; denn für mich gibt es nichts Grösseres und Kostbareres als dies. Und ich wollte mich nicht weigern, zu widerrufen, was ich gesagt habe, könnte ich nur versichert sein, dass man von mir solches zu tun verlangte, und dass Menschen dadurch zu Gott gebracht würden, und dass ich bei Gott sollte in Ehren stehen in der Sache der Dinge Gottes, die ich erfasst habe in einer Weise, die nach Gott und nicht nach Menschen fragte“ [1]).

Oheims mit günstigeren Augen anzusehen als die „feindliche“ Umwelt, und demgemäss sich schwer tat, davon loszukommen. Solche Erwägung macht natürlich nichts klar, was trübe ist; aber sie lässt an eine helle Seele auch hinter dem Staub und Schweiss des Profanen glauben. Im übrigen gilt hier des Ambrosius Wort von den Heiligen: Nec vitia nescisse, sed emendasse (Migne P. L. 14, 641/3).

1) H. d. H. bei B.-B. S. 190.

Verzeichnis
der im vorausgehenden zitierten neueren Literatur.

(Mit Ausschluss der reinen Quelleneditionen.)

J. F. **Bethune-Baker**, Nestorius and his Teaching, Cambridge 1908.

N. **Bonwetsch**, Der Brief des Dionysius v. Al. an Paulus v. Samosata (Nachr. d. k. Gesellsch. d. Wissensch. z. Göttingen, phil.-hist. Kl. 1909).

F. C. **Burkitt**, Urchristentum im Orient, deutsch v. E. Preuschen, Tübingen 1907.

Byzantinische Zeitschrift IX. (1900) (Diekamp) und XI. (1902).

Der Katholik 83 (1903 I) (Schweitzer).

A. **Ehrhard**, D. Schrift *περὶ τῆς ιοῦ κυρίου ἐνανθρωπήσεως*, Tübingen 1888.

G. **Ficker**, Eutherius v. Tyana, Leipzig 1908.

J. **Förster**, Chrysostomus in s. Verhältnis z. antioch. Schule Gotha 1869.

A. **Harnack**, Lehrbuch der Dogmengeschichte II., 3. Aufl. Tübingen 1894.

Journal asiatique IX. série 14 (1899) (F. Martin).

J. **Kunze**, Marcus Eremita, Leipzig 1895.

W. **Kraatz**, Koptische Akten z. Ephesin. Konzil, Leipzig, 1904 T. U. n. F. XI 2.

S. **Krauss**, Das Leben Jesu n. jüdischen Quellen, Berlin 1902.

J. **Leipoldt**, Schenute v. Atripe, Leipzig 1903 T. U. n. F. X. 1.

Lit. Rundschau 1907 Nr. 10 (Baumstark).

Oriens Christianus 3 (1903) (Baumstark).

M. **Pohlenz**, Vom Zorne Gottes, Göttingen 1909 (Forsch. z. Gesch. u. Lit. d. A. u. N. Test., herausgeg. v. Bousset u. Gunkel, 12. Heft.

A. **Rehrmann**, Die Christologie d. hl. Cyrillus v. Al., Hildesheim 1902.

Revue biblique IX. (1900) (Batiffol).

Revue du clergé français LV. (1908) (V. Ermoni).
Revue d'histoire ecclésiastique VII. (1906) (Chr. Baur, J. Mahé).
Revue de l'Orient chrétien VI. (1901) (Nau).
S. Schlossmann, Persona und *Πρόσωπον* im Recht und im christl. Dogma, Kiel 1906.
R. Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte II. Bd., 2. Aufl., Leipzig 1910.
A. Stülcken, Athanasiana, Leipzig 1899 T. U. n. F. IV. 4.
The Journal of Theological Studies VII. (1906) (Morin).
Theologische Quartalschrift 1835 (Gengler). LXX. (1888) (Ehrhard). LXXXVI. (1904) (Diekamp).
Theologische Revue VI. (1907) (Mercati).
Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft 54 (1900) (Braun).

Sachregister.

A.

Abbibus 98[4].
Acilinus 98[4].
Adoptianer 102.
Akacius v. Melitene 40, 79, 103[1].
Alexander v. Alexandrien 113.
Alexander v. Hierapolis 96, 98, 98[4].
Alexandrinische Schule 12 ff.
Ambrosius 114.
Anastasius Sinaita 104.
Anastasius v. Tenedos 98[4].
Andreas v. Samosata 92 f., 97.
Ἀνθρωποτόκος 58 f., 62, 97.
Antioch. Schule VIII, 1 ff., 4, 5, 8 ff.
Apa Viktor 101.
Apolinarismus 91, 92.
Apolinarius v. Laodicea 5 ff., 12, 94, 106 f.
Arianismus 4, 13, 79.
Arius 92, 106.
Armenische Nestoriana 39[4].
Artemon 3[1].
Athanasius 12, 113.

B.

Barsauma v. Nisibis 96.
Basilius 71, 98[4].
Bibel-Exegese 49[1].

C.

Cälestin 100, 105[2].
Capreolus v. Carthago 87, 202.
Χριστοτόκος 59 ff., 75, 82, 97.
Chrysostomus 112[1].
Contestatio vom Jahre 429 71[2], 85.
Cyrill v. Alexandrien 9, 12, 16 ff., 73 ff., 89, 90, 91, 92, 94, 96, 102 ff., 109 ff.
Cyrill v. Jerusalem 113.

D.

Dalmatius 44.
Damasus 97.
Didymus v. Alexandrien 15 f., 113.
Diodor v. Tarsus 8 f., 12, 79, 96, 111, 113.
„Dionysius v. Alexandrien" 104.
Dioskurus v. Alexandrien 1[1].
Dorotheus v. Marc. 98[4].

E.

Elisabeth 61.
Ephräm 113.
Epiphanius 113.
Erbschicksal der Menschheit 63 f.
Erhöhung der Menschheit Jesu 47 ff.
Erlösung vom Satansrecht 65 ff.
Erlösung vom Tode 65 ff.
Eucharistie 51 f., 78.
Eucharistielehre d. Eutherius v. T. 95[6].
Eudocius 98[4].
Eunomius 8[2], 92.
Eusebius v. Doryläum 99[1], 113.
Eustathius v. Antioch. 4, 12.
Eutherius v. Tyana 94, 98[4].

F.

Flavian 108.
Formeln des Nest. für die Verbindung in Christus 25 ff.

G.

Geistesgnade 55 f.
Geleitengel 68.
Georgius 104.
Germanicia 80[2].
Gottheit Christi bei Nest. 19 ff.
Gregore 113.

H.

Helladius v. Tarsus 96.

I.

Ibas v. Edessa 91, 104.
Innozenz v. Maronia V.

J.

Jobius 8[2].
Johannes Cassianus 81.
Johannes v. Antiochien 88 ff., 102.
Johannes v. Tomi 81.
Julianus 8[2], 98[4].

K.

Kassians Christologie 101[2].
Kirche 70.
Konstantius 102.
Kozma 99[3].
Κύριος 30[3].

L.

Leo I. 81, 108, 109.
Leontius v. Byzanz 104.

M.

Marcus Eremita 72.
Maria 56 ff., 79.
Marius Mercator 85, 102.
Marzellus 106.
Maximinus 98[4].
Meletius 98[4].
Menschheit Christi bei Nest. 21 ff.
Μονογενής 30[3].
Monophysitismus 109.
Μορφή 30[3].

N.

Narses v. Maaltha 96.
Neuplatonismus 8[1].
Nicänum 6, 12.

O.

Οἰκεία τάξις der Naturen 42 f.
Ordnung der Prädikate 49 ff.
Origenes 113.
Origenismus 1[2].
Οὐσία (bei Nest.) 27 ff.

P.

Paul v. Emesa 91.
Paul v. Samosata 2 ff., 12, 99, 106.
Pausanias 98[4].
Pelagianismus 84, 102.
Photinus 106.
Φύσις (bei Nest.) 28 ff.
Plotin 6[1].
Polemon 8[2].
Priestertum Jesu 55.
Proklus v. Cyzikus 71.
Πρόσωπον (bei Nest.) 30 ff.
Pseudojustin 9[5].
Pulcheria 99[3].

R.

Rabbulas v. Edessa 90.
Rekapitulierende Erlösung 64 f.

S.

Sabellius 106.
Sahak V.
Samosatenismus 71[2], 102.
Schenute v. Atripos 79.
Seebergs Auffassung des nest. *πρόσωπον* 36[4].
Sixtus III. 102.
Sohnschaft Jesu Christi 45 ff.
Sokrates 103[1].
Sophronius v. Jerusalem 104.
Stellung der Mönche zu Nest. 71, 71[4].
Sünde 69.
Symbolum Charisii 111[1].

T.

Taufe 68 f.
Taufe bei Eutherius v. T. 95[6].
Terminologie Cyrills 16[7].
Terminologie Theodorets 94[1].
Thalassius 71.
Theodor v. Mopsuestia 3[1], 9 ff., 80, 96, 111, 113.
Theodoret v. Cyrus 93 f., 97.
Theodorus v. Raithu 104.
Theodosius II. 99, 100.
Theodot v. Ancyra 3[1], 80, 103[2].
Theopaschiten 107.

Theophilus v. Alex. 113[3].
Theosebius 98[4].
Θεοτόκος 7, 9, 11, 15, 17, 56 ff., 71, 72, 75, 79, 81, 82, 87, 89, 90, 91, 93, 96, 97, 98, 106, 113.
Timotheus 8[2].
Titus v. Bostra 113.
Toldoth Jeschu 100, 105[1].
Trennung der Naturen 44 f.

U.

Union des Wohlgefallens 52 f.
Unionsformel von 433: 110.
Unionssymbol 89, 94.
Ursünde 63.
Urzustand 63.

V.

Valeanius 98[4].
Valentinus 8[2].
Vermischung der Naturen 41 f.
Verwandlung der Naturen 40 f.
Vinzenz v. Lerin 87, 102.
Vitalis v. Antiochien 8, 102.

W.

Willenseinheit 53 f.

Y.

Υἱός 30[3].
Ὑπόστασις (bei Nest.) 28 ff.

Z.

Zenobius 98[4].

Corrigenda.

S. 34 Z. 6 lies: *πρόσωπον*.
S. 36 Anm. 4 lies: Prosopon-Einheit.
S 40 Z 18 lies: mit jenem.
S. 51 Z. 13 lies: Trennungslehre.
S. 54 Z. 28 lies: als eine Ausnahme.
S. 60 Z. 26 lies: *ἔμψυχος*.
S. 77 Z. 27 lies: erscholl.
S. 79 Z. 22 lies: *Ἄνω*.
S. 95 Z. 6 lies: *ἔπαθεν*.
S. 101 Anm. 1 lies: Ephesin. Konzil.
S. 104 Anm. 1 lies: Samosata.
S. 105 Z. 10—13 Zitat aus Ep. IX. 193, 9 f.
S. 107 Z. 9 lies: Fleische.
S. 107 Z. 11 lies: in die Natur.
S. 110 Z. 5 lies: untauglich.

Fendt, Leonard.
Die Christologie
des Nestorius .352873.

Fendt

Die Chr
Nestorius.

R Wilk

es

Die Christologie des
Nestorius.

P. Welland